الجماعة وتحولاتها

التجربة السياسية العربية ـ الإسلامية

في فكر رضوان السيد

شمس الدين الكيلاني

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الجماعة وتحولاتها

التجربة السياسية العربية ـ الإسلامية

فـي فكر رضوان السيد

الجماعة وتحولاتها
التجربة السياسية العربية ـ الإسلامية
فـي فكر رضوان السيد

شمس الدين الكيلاني

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الكيلاني، شمس الدين

الجماعة وتحولاتها: التجربة السياسية العربية ـ الإسلامية في فكر رضوان السيد/شمس الدين الكيلاني.

335 ص.

ببليوغرافية: ص 329 ـ 335.

ISBN 978-9953-533-13-1

1. البلدان العربية ـ الأحوال السياسية. 2. الإسلام والسياسة. 3. السيد، رضوان.

أ. العنوان.

320

(الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر)

حقوق الطبع والنشر محفوظة للشبكة

الطبعة الأولى، بيروت، 2009

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: 5285 ـ 113

الحمراء ـ بيروت 4001 2037 ـ لبنان

هاتف: 789453 (1-961)

فاكس: 789454 (1-961)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـات

تمهيـد 7

مقدمـة :دراسة المنظومات الفكرية ـ السياسية والمؤسسية

في التجربة السياسية الإسلامية 11

الفصل الأول :الشريعة والسلطة في التجربة السياسية العربية ـ الإسلامية..... 21

أولاً :التصورات الأولى عن السلطة والجماعة..... 25

1 ـ السياسي والديني في «التجربة النبوية» 27

2 ـ صورة الخلافة الراشدية 28

ثانياً :ما بعد الخلافة الراشدية «وعلاقة الديني بالسياسي» 37

1 ـ الدين والدولة 39

2 ـ لا سلطة مهيمنة تجمع المجالين الديني والسياسي 43

3 ـ استقلال «السلطة الدينية» عن السلطة السياسية،

والمجال الديني عن السياسي 49

ثالثاً :تحولات السلطة ومفاهيم الشرعية 59

1 ـ اعتراف المثقف المسلم بتحولات السلطةوبنزوعها المدني 61

2 ـ تحولات في مفاهيم الشرعية (الموالاة والمعارضة) 66

الفصل الثاني :تحولات الإسلام الحديث والمعاصر 95
أولاً :نهضة إصلاحية ذاتية..... 106
1 ـ الإصلاحية الإسلامية..... 108
2 ـ الإصلاحية الشيعية 126
ثانياً :تيارات الإحيائية الإسلامية وتحولاتها..... 131
1 ـ الإحيائية في الطور الإخواني الأول..... 146
2 ـ الإسلاميون بين مدرستين 160
3 ـ الجذور الفكرية للحاكمية 173
ثالثاً :الإسلام السياسي الحركي..... 187
1 ـ الإسلام الحركي 187
2 ـ الإسلام السياسي الشيعي المعاصر في إيران..... 194
3 ـ بعض مظاهر الحركة الإسلامية الراديكالية:أسبابها وتحولاتها 198
4 ـ تحولات الإسلام الرئيسة..... 208
5 ـ نقد أطروحة دولة «تطبيق الشريعة» 219
الفصل الثالث :رؤية الإسلاميين للعالم في العصور الحديثة 237
أولاً :رؤية الإصلاحية الإسلامية للعالم 245
ثانياً :رؤية الإحيائيين للعالم..... 251
1 ـ القطيعة مع الحضارة العالمية 261
2 ـ نبذ الاستشراق 281
ثالثاً :جدل ملتبس حول العلاقة بين الحضارات(ما بعد الثمانينيات) 288
خـاتمـة..... 309
المراجـع..... 329

تمهيد

غلب على دراسات رضوان السيد واهتماماته الانشغال بموضوع «السياسة» في المجال الإسلامي. وكان قد أعد نفسه بحثياً ومنهجياً لهذه المهمة الصعبة، من خلال اطلاعه بصورة مبكرة على موضوعات التراث والتاريخ الحدثي والثقافي والسياسي العربي الإسلامي، وخضع للدراسة الأكاديمية في الأزهر الشريف إلى أن حصل على الليسانس من كلية أصول الدين بجامعة الأزهر في العام 1970، ثم عمل على امتلاك الأدوات المعرفية اللازمة عن طريق دراسته الأكاديمية في جامعة كيوبنج بألمانيا، وحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة منها عام 1977، وأتقن العديد من اللغات، أهّلته لمتابعة الدراسات الأوروبية عن الإسلام بلغاتها الأصلية، ما مكّنه من استخدام المنهجيات الحديثة في مجال التاريخ الثقافي، أو في مجالات اجتماعيات المعرفة التي كانت المدخل الرئيس لأبحاثه في ميدان الإسلام.

وعندما بدأ بالكتابة في الثمانينيات من القرن الماضي، في مقاربة إشكاليات التاريخ الثقافي العربي الإسلامي، كان قد تلمس بداية طريقة في مقاربة التراث، في أطروحته للدكتوراه التي كان موضوعها ثورة ابن الأشعث ، وأعقبها بأن قدم إلى القارئ العربي أول كتبه عام 1984 الأمة والجماعة والسلطة حيث ركز فيه على المفاهيم المفتاحية في الفكر السياسي الإسلامي التي هيمنت على أيديولوجية القوى الاجتماعية الفاعلة في التاريخ العربي الإسلامي، ثم استكمل بحثه ذلك في دراسته الإسلام المعاصر عام 1987، وبشكل خاص سياسيات الإسلام المعاصر عام 1997، وبلغ ذروة تأليفه في كتابه الجماعة والمجتمع والدولة عام 1997، ثم ما فتئ أن أعقبه بسلسلة من المؤلفات تناولت الإسلام المعاصر، والحركات الإسلامية، والتفكير في

مآلاتها المختلفة وعلاقتها بالصراع على السلطة، والتكيف مع العصر. فضلاً عن ذلك، فقد عمل على تفحص المواقف المتضاربة من الإسلام، بما شكّله من حقل واسع، تتنافس على تفسيره وامتلاكه العديد من الاتجاهات والقوى.

من هنا أتى كتابه الصراع على الإسلام عام 2004، حيث استعرض فيه مشهد المجابهة التي بدأت معالمها بالتشكل في حرب الخليج الثانية عام 1991 وصولاً إلى حرب الأفكار مع المحافظين الجدد عند وولفويتز، ورامسفلد، وتضمن تفكيكه لخطاب المواجهة الإسلامي في العقود الماضية من جهة، وكشفه تهافت خطاب المحافظين الجدد من جهة أخرى ، متطلعاً إلى خيارات أخرى أكثر نجاعة وجدوى من التكاليف المدمرة لتلك المجابهة غير المفهومة وغير المجدية من أجل مستقبل علاقات أفضل بين المسلمين والغرب. فكان أن توزعت اهتماماته حول ثلاثة محاور أساسية، موضوعها الرئيس «سياسات الإسلام».

انصرف في المحور الأول إلى تفحص التجربة السياسية الإسلامية في العصر الوسيط، في حركتها الفعلية وانبساطها في التاريخ، وفي مفاهيمها الأيديولوجية والنظرية التي عبرت فيها السلطة ورجالها عن رؤيتها للشرعية والتاريخ من جهة، كما أعطت أيضاً القوى الاجتماعية، من مواقعها المختلفة، صورتها عن نفسها ونظرتها في السلطة، وقراءاتها للنصوص التأسيسية المقدسة من جهة أخرى. وانصرف في المحور الثاني إلى تحليل ونقد تجربة الإسلام المعاصر في وجهيها الحركي والنظري، في سياق تحولاتها المتلونة التي مرّت بها في مراحلها المختلفة، ابتداء من الإصلاحية الإسلامية المنفتحة على العالم في حقبة النهضة، وانتهاء بالحركات الإسلاموية الاعتراضية، بأوهامها عن نفسها وعن العالم المليئة بالمرارة والخصومة. أما المحور الثالث من أبحاثه، فيتعلق بتصوراته عن المستقبل الممكن والمستحيل الذي ينوس بين التصالح مع العالم والتاريخ، أو التخاصم مع الذات والعالم.

وقد تخلل انشغالاته البحثية تلك، الاهتمام بموضوعات فكرية وسياسية شتى، لا تتعارض مع تلك المحاور، بل إنها إذا لم تقع على حواشيها فإنها تزيدها وضوحاً وتبصراً. فقد خاض، بدلالة تلك الموضوعات الكبرى، في نقاش متنامٍ ومتسع مع خطاب الاستشراق بجانبه التقليدي والمتجدد في

صورة المنهجية الأنثروبولوجية، إلى جوار الاهتمام بالإمساك برؤية العالم، وبصورته مثلما تجلت في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وتأثير هذه الصورة في خيارات النخب العربية تجاه المستقبل، ووسائل الوصول إليه، من دون أن يشغله ذلك عن الدخول في نقاش متعدد الجوانب حول مفاهيم الهوية الثقافية والحضارية، وحوار الحضارات، ومواجهة الأطروحات المتقابلة والمتكاملة لهانتنغتون وفوكوياما، وما أثارته من ردود عند المثقفين العرب، كانت في أغلبها زائفة، لأنها حملت في ثناياها مضامين تلك الأطروحات، وإن بطريقة معكوسة. وشمل استقصاؤه العلاقة الفعلية بين الإسلام والغرب، ومقاربته للمُتخيلات المتبادلة بين الأوروبيين والعرب والمسلمين، والحوار الصعب والحتمي بين الإسلام والمسيحية. غير أن السيد، على اتساع دائرة الموضوعات الثقافية والتاريخية التي يتناولها في أبحاثه، يبقى الإسلام والسياسات الإسلامية، قديماً وحديثاً، هي المواضيع المحورية لأبحاثه برمتها، لهذا سيحاول هذا الكتاب تتبُّع فكر السيد على محاوره الثلاثة تلك.

مقدمـة

دراسة المنظومات الفكرية ـ السياسية

والمؤسسية في التجربة السياسية الإسلامية

صنّف السيد جهده الفكري الذي انصب عـلى المنظومـات الفكريـة ـ السياسـية الإسـلامية قـديماً وحديثاً، في وصف الجيل الرابع من المؤرخين العرب. وإذا كان قد مثّل الجيل الأول مـن هـؤلاء المـؤرخين، خير تمثيل، حسن إبراهيم حسن الذي غلبت على أعماله الكتابة في التاريخ السياسي الوسـيط، وذلـك لأن الجانب السياسي كان ولا يزال الهمّ الرئيس للمثقفين العرب عموماً، فقد خاض الجيل الثـاني ، جيـل عبـد العزيز الدوري، غمار البحث الاجتماعي الاقتصادي، بينما اهتم الجيل الثالث : العروي، جعـيط، الجـابري بالثقافي والرمزي والأسطوري والأيديولوجي وبقضايا الهوية والمفهومية، فكان أن ورث الجيل الرابع ، جيل السيد، هذا الشاغل الرئيس. لكنه تميز عـن الجيلـين الأول والثـاني ، بحكـم ثقافتـه المسـتجدة ومتغـيرات زمانه، بتمكنه من أساليب ومبادئ العلوم الاجتماعية، واستفادته من خبرات وطرائق وتقنيـات متنوعـة، ما أتاح له التمكن من كتابة التاريخ المفهومي والأيديولوجي للثقافـة العربيـة الإسـلامية الوسـيطة، وهـو تاريخ يقول عنه السيد إنه « يقرأ المفاهيم والتوجهات والأفكار السائدة والهامشية والمعارضة، ويتصـدى لعرض الأيـديولوجيات الكامنـة وراء التصرفـات والأعـمال السياسـية والاجتماعيـة والاقتصـادية والرمزيـة والأخلاقية»، فتصبح وظيفة المؤلف والحالة هذه «العـرض الكاشـف مـن أجـل الفهـم، وتقـدير الوظيفـة والـدور وطرائـق العمـل والاشـتغال، والعـرض الناقـد، بمعنـى التحليـل والمقارنـة، والوضـع في السـياق،

ومحاكمة الفكرة أو الرؤية استناداً إلى المرجع الأيديولوجي، والعرض المكرّر، بمعنى الاستيعاب والتجاوز عن طريق التمدّد والزمان والمكان»[1]. غير أن السيد لا ينسى أن يذكّرنا، أن هذا الماضي من التجربة السياسية والثقافية الإسلامية، وأنماطها المؤسسية، وما يوازيها أو يتشاكل معها من منظومات فكرية واتجاهات سياسية «قد انقضى أكثره وانتهى، وإن بقيت عناوينه ورموزه، وأن ما تحول منه إلى تاريخ باق ومؤثر في الوعي واللاوعي ضئيل إذا ما قورن بما كان عليه في بيئاته الأولى، وأنه اتخذ صيغاً وأشكالاً ومضامين جديدة أو معاصرة، قد لا تتجاوز علائقها بالقديم العنوان الرمزي الباقي»[2].

فهناك ما يشبه القطيعة المفاهيمية التي ضربت أطنابها بين عالمي العصر الوسيط والعصر الراهن، وإن تم تداول بعض المفاهيم والأفكار والرموز من العصر الوسيط في وقتنا الحالي، فيبتعد السيد بذلك خطوة عن الجابري في تحديده علاقتنا بالتراث والحداثة، وطرق انتظامنا في التراث. وهو يريد أن يتعامل مع المنظومات الفكرية والسياسية الإسلامية في سياقها، فيتقدم منها بموضوعية صارمة من دون إصدار أحكام قيمة أو انتقائية. لهذا تحفّظ على منهجية أحمد أمين الانتقائية، على الرغم من إعجابه بجهوده ودوافعه. وكان أمين أول من بدأ الكتابة في التاريخ الثقافي في المجال العربي، فيقول عنه «إن كتابه ضحى الإسلام كان أكثر نجاحاً مما يعتبر اليوم تاريخاً ثقافياً، بيد أن رؤى أحمد أمين الثقافية كانت رؤى إصلاحية تنويرية.. سلك إزاء الموروث الثقافي مسلكاً انتقائياً متتبعاً ما اعتبره مقبولاً من ناحية المنطق والتأمل العقلي. وهكذا أصدر الأحكام القيمية»[3].

انخرط السيد، منذ البداية، في مجال فحص المنظومات الفكرية في الإسلام الوسيط، واتضح له من خلال تحقيقه الحكاية الرمزية الأسد والغواص عام 1978، أن التاريخ الثقافي، أو تاريخ الفكر لا يمكن التصدي له إلاّ من خلال النقد الأيديولوجي، سواء فهمنا الأيديولوجيا بمعناها

(1) رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 13.

(2) المصدر نفسه، ص 13.

(3) المصدر نفسه، ص 13.

الماركسي الطبقي، أو أخذناها بالمعنى الفيبيري، والبتلهايمي باعتبارها وجوداً منظومياً مستقلاً ومتكاملاً. وقد نبذ منذ البداية تلك النظرة التي تتعامل مع الإسلام بوصفه جوهراً ثابتاً، لا يصيبه التغير في الزمان والمكان. كما نقد وجهة النظر الأخرى التي تتجاهل أهمية (النص) في التاريخ، وتعامل مع التراث باعتباره جزءاً من الثقافة العالمية، أي إرثاً ثقافياً ـ سياسياً تكوّن عبر التراكم، والتغيير. كما لم يضع الإسلام في طرف والمسلمين في طرف آخر، بل تعامل معهم في سياق العلاقة الجدلية العميقة والحميمة التي تربط المسلمين بالإسلام، كما تجلت فعلياً في التاريخ.

توصل السيد إلى استنتاجين أساسيين، أو إلى أمرين استرعيا انتباهه، منذ أواخر السبعينيات، في ما يتعلق بتاريخنا الثقافي، **أولهما** : إن هذا التاريخ، كسائر أنواع الحضارات، هو تراكم وصيرورة مستمرة، لذا فمحاولة التعرف إلى ما يسمى «روحه العام» لا يفيد في شيء سؤال الأصالة، وإن البدء من القرن السادس الميلادي، بذريعة التعرف إلى أصول الإسلام من أجل فهمه اليوم، هو أمر لا طائل منه، إلا لمن يعتبر الإسلام «جوهراً ثابتاً» لا يتغير، فالأجدى من ذلك علينا الاتجاه نحو القرن الثاني الهجري وما بعده، حيث تتوافر المصادر لنقرأ المنظومات والمؤسسات قراءة تحليلية، توصلنا إلى الفهم.

و ثانيهما : إن أي تأمل لثقافتنا التاريخية وفي أحوال حركيتها وصيرورتها يفترض مدخلاً للنقد الأيديولوجي لذلك الموروث. وعلى هذا، نظر السيد في هذا السياق إلى «كل تفسير للقرآن أو استصحاب للسنن سيتخذ في الواقع طابعاً أيديولوجياً ويمكن دراسته باعتباره كذلك عند تأسيس الدين أو تجليه في حزب أو جماعة سياسية أو أيديولوجية ودوغمائية العقائد والسلوك: سواء أكانت الجماعة في السلطة أم في المعارضة[4]. ويشدد السيد على أنه مهما كان التأويل الممكن للأيديولوجيا، فإن من الضروري لأغراض الدراسة، أو للاستيعاب والتجاوز، قراءة ذلك كله قراءة نقدية مميزة وفاهمه للنصوص والمنظومات أولاً، على أن توضع في السياق ثانياً، مع الإقرار أن المناهج البحثية والمفهومية الغربية في التاريخ والاجتماع تظل الخصم والحكم، وذلك

(4) المصدر نفسه، ص 14.

لاتصالها بباراديغمات تأسيسية حول المجتمع، وبالتنظيم السياسي والديني، والطبائع والمسالك.

استخدم السيد العديد من منهجيات العلوم الاجتماعية بطريقة لا تجعله حبيس منهجية تفسيرية واحدة مغلقة، فانفتح على العديد منها، وكانت نقطة ارتكازه التوضعات التاريخية للظواهر الفكرية والمؤسسية، وترتيب مواقعها في سياقاتها، وهو في ذلك كله لا يحمل أحكاماً مسبقة يلبسها للظواهر المدروسة فحسب، بل يترك السياق التاريخي ليعبر عن نفسه أيضاً. وهذه المناهج الاجتماعية المعاصرة، وإن اختلفت، فهي برأيه يمكن الاستفادة منها في تحسين مقاربتنا لتاريخنا والتدقيق فيهما، وهو لا يؤمن بخصوصية قومية لمناهج العلوم، بل يرى أن على الكاتب والباحث العربي تطوير خبراته العلمية والبحثية لإبراز مساهمته المعرفية وإسهاماته الخاصة، آملاً أنه «عن طريق تكرار المحاولات الجادة ذات الوعي النقدي لدى أجيال الدارسين العرب والمسلمين، أن تتطور لدينا بالخبرة والتراكم مقاربات وطرائق وأدوات أكثر دقة وأقرب إلى (الصحة)، تتقدم فيها المعرفة والحساسية النقدية على ما عداهما. على أن ذلك كله، إن حدث في المستقبل، فلن يكون الهدف من ورائه الوصول إلى يقين غير متعقّل في البحوث التاريخية، كما لن يكون الهدف من ورائه الوصول إلى طرائق عربية إسلامية خاصة لكتابة التاريخ»[5]، منطلقاً في ذلك من اعتقاد راسخ مفاده أن الثقافة العربية الإسلامية «ثقافة عالمية ظهرت في هذا العالم ومرّت بالمراحل التي مرّت بها الثقافات الكبرى، ونحن اليوم جزء من هذا العالم وفيه، ولسنا خارجه. وفي الوقت الذي تتجه فيه البحوث التاريخية والحضارية لاعتبار التنوع غنى ومجالاً للإبداع الإنساني، تتجه أيضاً لتأكيد الترابط والتساند والتواصل بين الحضارات والثقافات والأمم، ليس اليوم فحسب، بل ومنذ آلاف السنين أيضاً، فالتنوعات أنساق فرعية على النسق العالمي العام»[6].

يعترف السيد بالأسبقية المعرفية لأوروبا في مجال الدراسات المعاصرة لهذه الأنساق، إذ تطورت المناهج والمقاربات لدراستها في أوروبا وأمريكا خلال القرنين الماضيين، فلم يبقَ للباحثين العرب «سوى التواصل

(5) المصدر نفسه، ص 16.

(6) المصدر نفسه، ص 16.

والمشاركة الفاعلة والفعل الحضاري والدراسي على المستوى العالمي هما الطريقتان الأكثر جدوى لمواجهة تاريخية لمسألة السلطة والمرجعية والأطروحات السياسية والاقتصادية والثقافية على حد سواء»[7]. وانتقد بقوة تجاهل أغلب الدراسات السائدة (الوصفية والاستشراقية) لفاعلية «النص» في التاريخ الثقافي والاجتماعي والسياسي، وتأثيره في تأسيس الخلافات وإثارتها داخل الجماعة، وتمفصله كمرجعية عليا للجماعة. ولاحظ بالمقابل، أن الرؤية العصبية الخلدونية لتاريخ الإسلام هي السائدة في التيارات الدارسة حتى اليوم، فإن يوليوس فلهاوزن حدّد تناقضين رئيسين داخل الاجتماع الإسلامي الأول: التناقض العربي ـ القيسي اليميني، وتناقض العرب والموالين، وطور هاملتون غيب رؤية فلهاوزن، التي ترى أن الصراع الأساسي في الإسلام، كان بين الحكومة المركزية والقبائل المتوطنة والنواحي المفتوحة حديثاً. أما فرضية مارتن هانيرز فترى الصراعات الأساسية قد دارت داخل الأمصار نفسها بين فئات دينية وقبلية مختلفة. أما السلطة المركزية فكان دورها ثانوياً، لا سيما في عهد الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم)، وليس أكثر من استجابة لهذه الفئة أو تلك. فالهم الاجتماعي من وجهة النظر هذه يطغى على ما سواه، إذ لا يتطرق الباحث إلى الجذر الأيديولوجي لهذه المصطلحات. وبالتالي فإن هاتين الفرضيتين تُسقطان النص الإسلامي الذي كان يمور به المجتمع[8].

وعلى الرغم من المحاولات الجديدة للخروج من فرضية العصبية الخلدونية تلك، فإن السيد يلاحظ أن النتائج لم تكن مرضية، وهذا ينطبق على دراستي العروي وأركون اللتين يشير إليهما بقوله: «عرف العقد الأخير من السنين نزعتين نقديتين جذريتين، حاولتا الخروج على فرضية العصبية السياسية باتجاه اهتمام أكبر بالنص الإسلامي، لكن النتائج الظاهرة لهاتين النزعتين حتى اليوم غير مشجعة، فهناك نزعة «الصورة التاريخية» التي ترى في الصراع الفكري السياسي الإسلامي عبر التاريخ صراعاً بين «الصورة التاريخية » للفرق والمدارس الإسلامية المختلفة.. بيد أن النصوص عند أتباع هذه

(7) المصدر نفسه، ص 16.

(8) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (بيروت: دار إقرأ، 1984)، ص 13.

النزعة، ليست غير صور أو صور مثالية (يوتوبيا) علاقتها بالواقع ضئيلة، وهكذا فإن النص هنا يجري تقديسه وإبعاده عن مجال التأثير الظاهر، بحيث يرتفع نهائياً. أما النزعة النقدية الجذرية الثانية فتتخذ من النهجين البنيوي والشكلاني في تأمل النص أداة للتحليل. إنها تتميز باحترام استقلالية النص وتعاليه ووحدته، ثم تعمد إلى تفكيكه بعيداً عن التاريخانية الملغية للنص»[9]. من هنا، أتت أبحاث السيد، ولا سيما كتابه الأمة الجماعة والسلطة ، لتقدم تحليلاً موضوعياً للعالم المصطلحي للنص السياسي الإسلامي، وتميط اللثام عن وجود منظومة سياسية إسلامية متكاملة تمكّن مقاربتها من خلال المصطلحات المفاتيح التي تربط وشائج هذه المنظومة، ويتم فهم المصطلح وتتبعه في تاريخ الجماعة من خلال الوظيفة التي يؤديها في المنظومة[10]. ويصل السيد إلى القول إن النص الإلهي بقي، إذن، الحقيقة الأساسية في الجماعة التي منح وجودها شرعية متعالية، ولقد دار صراع عبر القرون حول المؤسسة البديلة التي يمكن أن ترث النبي (صلى الله عليه وسلم)في تأويل النص.. حدّد أبو بكر مهام «السلطة الإسلامية»، فسلبها حق ادعاء وراثة النبوة، عندما اعتبر الجماعة المرجع والحكم: «إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوّموني»، وحاول أمراء وحكام من بعده أن يكونوا المؤسسة البديلة، فسمّى بعضهم نفسه «خليفة الله» أو «ظل الله على الأرض»، لكن التجربة التاريخية للجماعة في التواصل مع النص، أزاحت ذلك كله باعتباره عبثاً. كما إن الانقسامات، مهما بلغ عنفها، لم تكن تستطيع تجاوز النص وإلا تجاوزت الإسلام نفسه.. إن هذه المسألة هي سبب بقاء الإجماع الإسلامي رغم الصراعات التي بدأت في وقت مبكر»[11].

لهذا، عُنِيَ السيد عناية خاصة بالنص على قدر حذره إزائه، فكان عليه أن يهتم بتبعية النص بالقدر الذي اهتم فيه بمضمونه واشتغل، قبل ذلك وبعده، بتأمل النص في سياق الموقف الاجتماعي السياسي الذي كان سائداً آنذاك[12]. ولقد حاول التعرف ـ في بحثه الاستطلاعي عن النصوص التي دوّنت في القرن الثاني الهجري وما بعده ـ إلى البناء الثقافي والسياسي الذي

(9) المصدر نفسه، ص 15.
(10) المصدر نفسه، ص 16
(11) المصدر نفسه، ص 10 ـ 11.
(12) المصدر نفسه، ص 12.

ساد في القرن الأول، وعمل على النص للتعرف إلى الرؤية الإسلامية التي تحولت إلى قبة رمزية عامة ومجموعة من الرؤى والقيم التي كونت المرجعية العليا للأمة، وغطاءً أيديولوجياً، تسوّغ فيه القوى الاجتماعية التي انخرطت في الصراع، سلوكها وتوجهها، ليكشف بنية السلطة الفعلية قياساً على هذه الأيديولوجيا العامة التي قدمت الصورة الشرعية للسلطة وللخلافة، كما تبلورت في المتخيل العربي ـ الإسلامي، في القرنين الأولين الهجرة، وبالتالي اختبار مدى التلاؤم بين نموذج الخلافة الراشدية/الخلافة النبوية، وما استجد عملياً في القرون التالية من مؤسسات سلطوية/دولانية (ملك عضوض)، ليُبرز مدى استقلال المؤسسة السلطوية الفعلية عن الخطاب الشرعي (الخلافة الراشدية)، واستمرار التجاذب بين الخطاب والمؤسسة الفعلية، وبين المثال التاريخي ومنطق المؤسسة حتى نهاية المرحلة الكلاسيكية من عهود الدولة الإسلامية، ما يُلقي الضوء على أيديولوجيات السياسة المستندة إلى الإسلام في ما يتصل بقوتها وفاعليتها، وحدود تلك الفاعلية.

ويعود السيد في كل ذلك إلى الأفكار والمؤسسات في سياق تشكلها التاريخي، وإلى التمايزات الاجتماعية التي أحاطت تطورها. فكما تتبع تشكيل هيكلية السلطة الفعلية ومؤسساتها، خارج النموذج الشرعي للخلافة، تعقّب في المقابل ما تطور معها من خطاب سلطوي وأيديولوجي، برز في المرحلة الأموية، وتوطد وتعزّز في المرحلة العباسية، على الرغم من تغير القاعدة الاجتماعية المعقدة بين أطراف الاجتماع السياسي وداخله، كما يكشف السياق التاريخي لتشكل المذاهب والمنظومات الأيديولوجية، انطلاقاً من نواتها الصلبة التي برزت زمن الفتنة، وما طرأ عليها من عوامل التحول إلى أن تبلورت في القرن الرابع الهجري، ولن ينسى أن يذكرنا بما للعامل السياسي، والصراع على الحكم (الإمامة) من دور في تبلور تلك المذاهب المختلفة، فضلاً عن دراسته للموقع الجديد الذي احتله كل من «الكاتب» والفقيه ما بين السلطة والجماعة، والوظائف التي احتلاها في الاجتماع السياسي الإسلامي. ولعلّ أهم المحاور التي استغرقت مساحة واسعة في بحثه هي علاقة المؤسسة الدينية بالمؤسسة السياسية ومدى استقلالهما وحدوده، وأشكال تطور وتفرع الاستقلالية بينهما، وما تفرع عن ذلك من استقلال للسلطة والسياسة عن الشرعية، وللمؤسسة السلطوية عن المؤسسة الفقهية، وتعقّب العلاقة المعقدة وتاريخ بناء السلطة في الإسلام، وتزايد استقلالها عن الشريعة، وأشكال

تمظهر هذا الاستقلال ونموه عبر التاريخ، ليكون هذا العرض بمثابة الجواب الحاسم عن أي نقاش حول طبيعة العلاقة الفعلية بين هذين المصدرين والمرجعين في التجربة السياسية العربية الإسلامية، وما يمكن أن تكونه في المستقبل من دون الحاجة إلى الهروب في الطوبى أو إلى إغراق الديني في السياسي/أو السياسي في الديني.

جال السيد في أوراقه على الثقافة العربية ومصنفاتها في الثقافة والتاريخ، وتوقف طويلاً عند نصوص ابن خلدون، وما تضمنته من أطروحات في الاجتماع السياسي العربي ـ الإسلامي، وعند تأليف الطبري في فهمه للأمة ولرسالتها، والبلاذري في العصبية وتكويناتها، والماوردي في تحديده لعلاقة الدين بالدولة والدعوة الدينية. رأى في ابن خلدون استمراراً متطوراً لهؤلاء الثلاثة، حيث اقتبس ابن خلدون من هؤلاء مفاصل أساسية لنظريته، فقدم مساهمة كبيرة في المشروع الثقافي والحضاري الإسلامي، لأنه استوعب التيارات الثقافية الرئيسة، وتمثلها وأعاد قراءتها وتركيبها من جديد.

لهذا نظر إلى ابن خلدون باستمرار باعتباره شديد الأهمية لفهم التجربة السياسية العربية الإسلامية الوسيطة. غير أنه لا يغالي في دور ابن خلدون، مثل إيف لاكوست، وغيلز، والعروي، والجابري، لينصّبه شاهداً على التجربة العربية الحديثة في بناء اجتماع العرب السياسي. فهو يرى أن الحداثة أسقطت التكوينات الاجتماعية التقليدية، وصار الرجوع إلى المرتكزات المعرفية في التراث رمزياً، فلم يعد استخدام أطروحات ابن خلدون في التحليل الراهن ذا فائدة تذكر. حاول السيد استخدام المنهجية العقلانية لفهم التجربة السياسية الإسلامية بدراسة مفهومية لمتنها من جهة، ودراستها بنيوياً من جهة أخرى، بمعنى دراسة الأفكار والمفاهيم والبنى، والمنظومات والمؤسسات في علاقتها بهذه الأفكار والمفاهيم. غير أنه في دراسته للإسلام المعاصر لاحظ أنه لا يمكنه اتباع المنهج نفسه، لأن مناهج التاريخ الثقافي والمفهومي مختلفة عن مناهج الاجتماع المعاصر وتاريخه الذي يجب اللجوء فيه إلى مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، والمعرفة أكثر بالمناهج العصرية وبالسياقات السياسية الاستراتيجية التي تحدث فيها الظاهرة عندنا[13].

(13) من مقابلة أجريت مع الدكتور رضوان السيد في مجلة الطريق (رام االله، فلسطين).

من الواضح أن السيد قد استفاد من درس ماكس فيبر الذي انكب على تفحّص الثقافات والأديان، من وجهة نظر السيوسيولوجيا التاريخية التي تهتم بطرائق تفكير وعمل الجماعات المختلفة، ومن أبحاث الأنثربولوجي الألماني غيلز الذي طوّر أطروحات فيبر. غير أن السيد لم يقيد نفسه في قفص منهج واحد، فقد انتمى إلى علم الاجتماع السياسي التاريخي واجتماعيات الثقافة لاهتمامه بالظواهر الثقافية وبعلاقتها الحميمة بالظواهر الاجتماعية والسياسية الأخرى، ولا سيما أنه اكتشف من خلال تفحصه للتجربة الثقافية العربية الإسلامية، ولتفرعات المذاهب وتشكلها، حضور العامل السياسي الفاعل في تشكيلها وتكوينها. لم يهدف في دراسته للتجربة السياسية الإسلامية أن يضع نفسه في صفوف المجدّدين في مجال الفقه، في سياق فتح باب الاجتهاد وتجديده، فهو يدرك بعمق أن هذا الزمن قد انقضى، وأن ما يقدمه هو إنما يتركز على إضاءة مسرح التاريخ السياسي الإسلامي الوسيط، كما هو بالفعل، ليضيء مكانة «الشريعة» والفقه في سياسة الدولة، وعما استطاع هذا التاريخ أن يقدمه من أشكال للعلاقة بين المؤسستين الدينية والسياسية، وعن علاقة الشريعة بالقانون، والفقه برجل الدولة، وغيرها من المسائل التي تخص الاجتماع السياسي الإسلامي، في ضوء انبساطها في التاريخ، ليجعل من هذا التاريخ وحده الشاهد والحكم، لأنه يعتبر أي نقاش نظري يتجاهل وقائع هذه التجربة الفعلية لا يتعدى أن يكون عرضاً من عروض الأيديولوجيا، لا يفيد شيئاً في بناء المستقبل، ولا يفيد في تغذية وعينا واختياراتنا حيال ما تطرح علينا المعاصرة وأصحاب «الصحوة» من مسائل ومشكلات ومعضلات.

قدّم السيد العديد من الإجابات الحاسمة استناداً إلى دراسة التاريخ السياسي الفعلي، حيث رأى أن التجربة السياسية للجماعة العربية ـ الإسلامية تجاهلت الفقه والشريعة في أكثر عصورها. ونفذت نظماً تشريعية وأعرافاً في المجتمع، كانت أحياناً مخالفة للشرع، كما ضيّقت على القاضي الشرعي وانتقصت من منزلته، ولم يجر تطبيق الشريعة، على الأغلب، أو على الأقل كان تطبيقها محدوداً. فلطالما أباح الخليفة أو السلطان لنفسه اشتراع أمور لضرورات اقتضتها بحسب رأيه المصلحة والمتغيرات، وأدخلها في باب ما سُمّي «السياسة الشرعية». وبالتالي، فإن تجربة الاجتماع السياسي الإسلامي إنما هي تجربة نزاعية أو جدالية بين السلطة والفقه، إن لم نقل بين السلطة

والشريعة، وقد اتضح ذلك جلياً في العصر العثماني، عندما سميّت إجراءات السلطان وتنظيماته «قوانين». وقد عبّر السيد عن هدفه في دراسة السياسة في التجربة الإسلامية، بالقول: «لا نقصد مـن وراء ذلـك اتخـاذ موقف من التطبيق، أو عدمه (أي من شعار تطبيق الشريعة أو عدمه)، بل المقصود هـو تصـحيح الصـورة التاريخية عن علاقتنا بالشريعة والسلطة من أجل فهم جديد للمسألة، لم يكن من قبل، بسبب ثبات صورة تاريخية سائدة في وعينا، أو وعي الفئات الداعية إلى تطبيق الشريعة.. وقد يمكن الإفادة من هذه التجربـة التاريخية لأمتنا لإعادة دراسة علاقة الدين والدولة والمجتمع وإمكانيات فهمها في سياق جديد»[14].

(14) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 41.

الفصل الأول

الشريعـة والسلطـة

في التجربة السياسية العربية ـ الإسلامية

أخبرنا السيد أن عودة السؤال عن ماهية العلاقة بين الإسلام والدولة إلى الواجهة، في وعي الجماعات الإسلامية المعاصرة، وفي الدراسات الغربية عن الإسلام، ليست مسألة طارئة، فقد مرّ على العرب في تاريخهم الفكري فترات مماثلة، كانوا يعانون فيها تحولات كبرى في تاريخهم، «مثل فترة قيام الدولة العباسية على أنقاض الحكم الأموي، وحقبة ظهور السلاجقة ثم المماليك والعثمانيين، وأخيراً حقبة الاستعمار الغربي لأكثر أقطار الإسلام»، وأن الملاحظ في الدعوات هذه إلى إعادة النظر في علاقة الدين بالدولة، أنها كانت تظهر في زمن الأزمة، ففي «أوقات الأزمات الخانقة بالذات، تبرز أوليات تجعل ما يسمى بالحل الديني والحالة الدينية أمرين شبه بديهيين»[1].

إن القاسم المشترك لدى أصحاب دعوات العودة إلى الإسلام في تلك الأزمات هو أنهم جميعاً جردوا خصومهم في السلطة من الإخلاص للإسلام ومن تطبيق الشريعة. ولعلّ حقبة سقوط الدولة الأموية، كانت بنظر السيد، من أخطر الفترات في التاريخ الفكري والأيديولوجي للعرب المسلمين، تضاهيها في الأهمية والخطورة الحقبة المعاصرة عندما سقطت الخلافة في تركيا. تركزت دعاوى العباسيين والمعارضين للأمويين على علاقة الأمويين السيئة بالإسلام، وفي مقدمة علائمها، وصولهم إلى السلطة بغير الشورى، وتوارثهم لها.. فقد كانت الأزمة آنئذ تتمثل في اقتناع كثير من رجال المسلمين «أن القوة السياسية طغت على الجذر الأيديولوجي للأمة ودولتها المتكوّنة. كان التمايز بين الدين والدولة قد تزايد بعد أن جرى الاعتراف به من جانب الفقهاء التابعين الذين اعتبروا سلطة الأمويين ملكاً وليست خلافة»[2]. وعندها نجحت الحركة العباسية في إسقاط السلطة الأموية، وحلت مكانها باسم الإسلام، من

(1) رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 360.

(2) المصدر نفسه، ص 361.

دون أن تتمكن من حل إشكالية علاقة الدين بالسلطة، لم يكن صعود الجدل حول علاقة الشريعة بالسياسة أيام السلاجقة والمماليك إلا محاولة من الفقهاء لاستنقاذ ما يمكن استنقاذه، بعد أن رأوا غلبة السياسة على الشريعة في المجالات التي هي من اختصاص إسلام الشريعة.

لم تحدث قطيعة في عصر النهضة بين العلماء والسلطان، جمعهم مشروع النهضة في مواجهة ما تعرضا له من خطر خارجي، غير أنه، وبعد التدخل الغربي المباشر في البلاد الإسلامية، وتبني نخبة السلطة التجربة الغربية «حدث افتراق بين العلماء والسلاطين على مستوى إسلام الرؤية (المنظور القيمي الإسلامي)، بعد أن كان الأمر تاريخياً قاصراً على التمايز على مستوى إسلام الشريعة» [3]. أما في الحالة الراهنة، فيعاد طرح المسألة في مواجهة الدعوة المتصاعدة لعلمنة الدولة والمجتمع، وطرحت أخيراً في ظل نظرية الحاكمية للمودودي وسيد قطب، والإمام الخميني.

إذاً، تلك هي المحطات الأساسية التي ركّز عليها السيد، وأثيرت فيها مسألة الشريعة والسلطة، وعلاقة الدين بالدولة، اتسم كل منها بمواصفات الأزمة، غير أن هذه الدعوات المتتالية على امتداد مراحل كبرى من التاريخ العربي الإسلامي، الأموية، العباسية، السلجوقية، المملوكية، وما بعدها، والتي اختصرت الدعوة فيها على نزع صفة الإسلامية من السلطة، تولد انطباعاً «وكأنما الحكم بالشريعة في دار الإسلام ظاهرة عارضة وسلبية، في ما عدا بعض النقاط المضيئة التي يتركز أكثرها في عصر الراشدين، وعمر بن عبد العزيز، ثم أثناء الصولة على الصليبيين أيام النوريين والصلاحيين»[4].

لعل ما أرأد أن يسجله السيد في مطالعته لهذه التاريخ الطويل، إنما للدلالة على أنه لم تطرح تلك الإشكالية بهذه القوة إلاّ تعبيراً عن أزمة تطور، يواجهها الاجتماع السياسي العربي ـ الإسلامي، فاتجه بذلك إلى تفحص جذور الأزمة عبر دراسة تطور علاقة السلطة بالشريعة والدين والسياسة، في الاجتماع السياسي العربي، ليكشف من خلال ذلك، عن سرّ هذه العلاقة في صورتها الفعلية، أو ما علق بها من أوهام أيديولوجية. ولفت السيد النظر إلى من سبقه من الدارسين في حقل مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية في التاريخ

(3) المصدر نفسه، ص 362.

(4) المصدر نفسه، ص 364.

الإسلامي، وفي العلاقة الحاكمة بين الشريعة والسلطة، الدين والسياسة، فسجل لعلي عبد الرازق صحة توجهاته، كونه رأى أن الإسلام دين بالدرجة الأولى، وأن السياسة أتت بالتبع، ومن ثم ليأخذ عليه أنه لم يكتف بالتنويه إلى أن إنشاء الدولة ليس من مقاصد الشرع وضرورته فحسب، وهو أمر يتفق معه عليه، بل ذهب عبد الرازق أبعد من ذلك أيضاً، حين أصر على أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يتعاط الحكم والسياسة، وأن ما فعله في مجال السياسة والحكم كان اجتهاداً لسنا ملزمين باتباعه.

كما لفت الانتباه إلى محمد نور فرحات في دراسته للشريعة والمجتمع والقانون، حيث نظر إلى المسألة من وجهة نظر التاريخ، فأضاء جوانب العلاقة بين الشريعة والمجتمع والدولة، كما حدثت فعلاً في التاريخ، حيث نوّه إلى الرابط القوي بين الدعوة إلى تطبيق الشريعة، والإخفاقات في الاجتماع والسياسة، كما لفت الانتباه إلى الفارق بين الدعوة إلى الإسلام واعتناق قيمه من ناحية، والدعوة إلى تطبيق الشريعة التي يقتصر تفسيرها على تطبيق الحدود من ناحية أخرى، ورأى أن لمجال التطبيق مستويين: الأول : النصوص القطعية، وهي نصوص قليلة وعامة إلا في القليل من القضايا التي تتعلق بأمور الزواج والطلاق، والإرث وبعض الحدود. والمستوى الثاني : مستوى الفقه، وهو اجتهاد اختلفت نصوصه عبر العصور. فيخلص من بحثه إلى تأكيد أمرين: أولهما ، ضرورة أن يقوم التشريع على المصلحة، و ثانيهما ، هو في انكبابه على استعراض التاريخ التشريعي الإسلامي لإثبات أن الشريعة لم تطبق دائماً، وخصوصاً في العهدين المملوكي والعثماني، وقبل ذلك بكثير. غير أن فرحات لم يبق في حدود معالجة الصورة التاريخية لمسألة تطبيق الشريعة، وعلاقتها بالسلطة وبالمجتمع، إذ تجاوز ذلك إلى معالجة قضايا الاجتهاد، وقيام الأحكام على المصلحة، وولوج باب الاجتهاد، وهو ما انتقده السيد عليه صراحة. وعلى هذا الأساس، فإن السيد اختار أن يعالج موضوعه في سياق التاريخ فحسب، وأن يكون هذا التاريخ الفعلي مرجعه، بعد إخضاعه لمنهجياته المعاصرة.

أولاً: التصورات الأولى عن السلطة والجماعة

حاول السيد مقاربة المنظومة الإسلامية الشاملة، التي تضم في حناياها مفاهيمها عن السلطة والشرعية، وموقع الجماعة المرجعي في هذه الشرعية، وبوصفها أساساً للسيادة، فرجع إلى «النص» في سياقه التاريخي الاجتماعي، لمزيد من الدقة والفهم، من دون الإغراق في «مفهوم جوهري» عن الإسلام،

أو في العدمية النسبية عنه. قدّم العديد من المفردات المفتاحية التي كان المسلمون قد فهموها على أنها مفاهيم تأسيسية لسلطتهم: الإظهار، والتمكن، والاستخلاف، والتوريث، والوعد {**ليظهره على الدين كله**}[5]. حيث ورد مفرد الاستخلاف مرات عدة، {**ويستخلفكم في الأرض**}[6]. تتضمن تلك المفاهيم والمفردات تصوراً مفاده أن أمة النبي (صلى الله عليه وسلم) مستخلفة، بعد أن نُزعت الخلافة عن بني إسرائيل. وهذا معنى تسمية المسلمين لسلطتهم الأولى بعد النبي (صلى الله عليه وسلم) : خلافة، فهم خلفاء الله في الأرض، ورئيسهم الذي يوكلون إليه القيادة مناط به تحقيق المشروع الإلهي الذي نذرهم الله له. وفهم المسلمون الأوائل من ذلك، أن رسالة النبي (صلى الله عليه وسلم) استخلفت العرب وأورثتهم الأرض[7]، وأن النبي (صلى الله عليه وسلم) بدعوته ومثاله، يشكل استمراراً للوحي، ورسالته تكملة للرسالات السابقة، وأن سموّ المثال يجعل من الشمولية والعالمية ضرورة من ضروراته {**وما أرسلناك إلاّ كافّة للناس بشيراً ونذيراً** }[8]، وبذلك يصبح المسلمون «أمة إجابة»، والبشرية جمعاء، التي أُرسل النبي (صلى الله عليه وسلم)لتبليغها: «أمة الدعوة». وبذا فإن «أمة الإجابة» تتابع الدعوة بعد النبي(صلى الله عليه وسلم) ، فتنفتح على الناس كافة. وبالتالي، فإن «جماعة المسلمين هي البلورة الأولية للأمة الشاملة». لهذا يأتي مأثور نبوي ليؤكد أن «الجماعة رحمة والفرقة عذاب»، وأن جماعة المسلمين بهذا المعنى «تتساوى مع الرسول (صلى الله عليه وسلم)في عصمتها عن الخطأ، وفي ارتباط إرادتها الشاملة بإرادة الله، وأن المأثور النبوي يؤكد أن أمة النبي (صلى الله عليه وسلم)لن تجتمع على ضلالة»[9].

لذا احتل «مفهوم الجماعة» مكاناً مركزياً في الإسلام، فأصبح أساس السلطة ومرجعها، وبالتالي جرى تأكيد الطابع المدني الاختياري للسلطة/الخلافة. فانتشرت الأحاديث التي نوّهت بأن الإسلام الحق لا يقتصر على الصلاة والصوم فقط، بل في لزوم الجماعة، وفي اجتناب سفك دمائها أيضاً. وعندما ثار القراء على الأمويين مع ابن الأشعث عام 82هـ جرى التأكيد أن

(5) القرآن الكريم ، «سورة التوبة،» الآية 33.
(6) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية 129.
(7) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 20 ـ 25.
(8) القرآن الكريم ، «سورة سبأ،» الآية 28.
(9) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (بيروت: دار إقرأ، 1984)، ص 51 ـ 52.

الجماعة ليست كتلة سلبية بل هي التعبير الواقعي عن الأمة. ثم تجلّت كاريزما الأمة أخيراً في الحديث المشهور «لا يجمع الله هذه الأمة على ضلالة. ويد الله مع الجماعة». وجاء الشافعي (204هـ) أخيراً ليصيغ مفهوم الأمة والتعبيرات الواقعية عنه، من وجهة نظر المحدثين، في (رسالته)، من خلال تأصيله للإجماع، حين جعله ثالثاً بين مصادر التشريع الأربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والقياس[10]. فغدت (الجماعة) مصدراً للسياسة، والتشريع، وفي اختيار الحاكم عند أغلبية المسلمين، وتجلى ذلك نظرياً بصورة حاسمة عند «أهل السنّة»، عندما توضّحت المذاهب وتكرست.

1 ـ السياسي والديني في «التجربة النبوية»

يتساءل السيد، ما هي الصورة التي كونّها المسلمون تاريخياً عن علاقة النبوة بالدولة، أو الدين بالدولة والسياسة، إذ تركّز النقاش الدائر، في القرن العشرين، حول ما إذا كان النبي (صلى الله عليه وسلم)قد أنشأ دولة، ومجتمعاً سياسياً، وما هو المجال الديني، والمجال السياسي من عمل النبي (صلى الله عليه وسلم)في الاجتماع السياسي الإيماني الذي أنشأه في المدينة؟ ومن المعروف أن الفقهاء المتأخرين من أهل السنّة والجماعة اعتبروا الإمامة من فروع الدين، وليس من أصوله، واعتبروا الوصول إلى الإمامة اجتهاداً وليس أمراً تعبدياً، بينما اعتبرته الشيعة في أواخر القرن الهجري الأول أصلاً من أصول الدين، وأن الإمامة من مقتضيات الدين، أي لا قيام للدين من دونها، بينما ظلت الإمامة عند أهل السنّة، في أحسن الحالات، حارساً للشرع، وليست من مقتضياته[11].

وبالعودة إلى التجربة النبوية في المدينة، يشير السيد إلى «أننا نعلم أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قام بعمل سياسي بارز غير ذي طبيعة دينية، أو أن الدين، أو النبوة، أو الاستخلاف، كل ذلك، لا يقتضيه»، وينوّه السيد بـ «وثيقة المدنية»، أو «كتابها» الصادر في السنة الهجرية الثانية، بالقول «هذا النص الخطير يعلن عن قيام جماعة سياسية وليس جماعة دينية، وإلا ما معنى وجود «يهود» بينهم؟ ولا شك في أن النبي (صلى الله عليه وسلم)كان الزعيم لهذه الجماعة السياسية ليس لأنه نبيّ فحسب، فاليهود لا يعترفون بنبوته، بل لأنه أيضاً رئيس تلك

(10) المصدر نفسه، ص 109 ـ 110.

(11) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 28.

المجموعات القبلية والاجتماعية التي ذكرها الكتاب. ويتضمن النص فضلاً عن ذلك جانباً قانونياً تشريعياً داخلياً، كما يتضمن حديثاً عن العلاقات الخارجية لهذه الأمة.. يتمثل في أن سلمهم واحد.. وأن حربهم واحدة أيضاً»[12].

2 ـ صورة الخلافة الراشدية

لا تنفصل صورة الخلافة الراشدية النبوية عن المنظومة الإسلامية الشاملة التي تكونت في وعي الجماعة في القرنين الأولين الهجريين، وقد انعكس ذلك في النصوص التأسيسية المدونة، وصار المسلم يقارن، في ما بعد، واقع حال سلطته التي بات يرضخ لها ولقوانينها الزمنية الجافة مع الأيام، بهذا النموذج المثالي. كما أصبح هذا النموذج وتلك الصورة مصدر إلهام لرجال الفقه والحديث، وللمعارضة في صراعها مع السلطة أيضاً، حيث باتت تستلهم قيم المرحلة التدشينية الراشدية. وبالعودة إلى مفهوم الاستخلاف القرآني، فقد رأى الفقهاء بمقتضى فهمهم للقرآن والسنّة، أن جماعة المسلمين استخلفها الله في الأرض، {**وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض**}[13]، وأن الرسول (صلى الله عليه وسلم)ما فتئ يردد أنه بلّغ الأمانة وأدى الرسالة، وعلى جماعة المسلمين الاستمرار في أداء الرسالة وحمل أمانة الدعوة. وذلك بسبب من استمرار الشريعة في الجماعة ولاستحالة تطرّق الخطل إليها، وهي التي ضمن الرسول (صلى الله عليه وسلم)العصمة لها (لا تجتمع أمه على ضلالة).

وعلى هذا فالخلافة تخصّ الأمة، وهي شائعة في الأمة كلها، الأمة التي توحدت بالشريعة، وعقل الأمة شائع فيها أيضاً، شيوعه في أجساد الأفراد، وهو أداة الجماعة في بلورة إرادتها التي تظهر على شكل (الإجماع) في اصطلاح الفقهاء. وأن الإجماع هو عقل الجماعة في حال ممارسته للسلطة والتدبير.. وهذا كله يعني أن الأمة هي صاحبة السلطة وحق الاستخلاف والشهادة، وهي مصدر السلطة، من واقع شيوع عقل التدبير أو التجربة فيها.

لهذا، فمن الطبيعي، كما يقول السيد، «أن يكون الأمر في السلطة التنفيذية مداره على الاختيار من جانب الأمة الشارعة المدبرة.. وأن الأمة

(12) المصدر نفسه، ص 30.

(13) القرآن الكريم ، «سورة النور،» الآية 55.

هي الشارعة، وهي المدبرّة مع وجود الإمام المختار الذي عهدت إليه ببعض المسائل التنفيذية بعقد مبرم ذي ركنين، يمثل الاختيار أحد ركني العقد، والطاعة للإمام لا تترتب على الاختيار فحسب، بل على الإجماع (البيعة) أيضاً. إذ إن الإجماع هو الظهور المعتبر لعقل الأمة»[14]، وقد توافق مفهوم الفقهاء (للعقل) مع إعلائهم لشأن الجماعة ولخياراتها، والثقة بقدرتها على التقدير والاختيار، وأنها لا تجتمع على ضلالة. وذلك على النقيض من مفهوم الفلاسفة للعقل، الذين نظروا إلى العقل على أنه (جوهر) مفارق للبدن. يصدر عن (العقل الفاعل)، أو العقل المستفاد، يدبر النفس من فوق، ومنزلته من الإنسان كمنزلة الشمس من البصر، وهو ليس عقلاً فردياً أوجزئياً، بل يدبّر الإنسان باعتباره جنساً، من هنا، تصبح النتائج، تبعاً لهذا التفسير، واضحة على المستوى الاجتماعي والسياسي، وتصبح مسألة الاجتماع البشري نتيجة لمفهوم العقل (الجوهراني) واضحة أيضاً، «فكما أن السبب الأول (الله) متقدم على الوجود، وكما أن العقل الفعّال متقدم على النفس فكذلك الرئيس/الإمام متقدم على الاجتماع البشري. وهذه القوة العاقلة المستقلة بالرئاسة على النفس تتبلور اجتماعياً في رئيس عاقل يستقل بالرئاسة أيضاً. العقل المستفاد هو رئيس النفس والبدن، والرئيس هو عقل المجتمع. وصار الملك هو بعينه الفيلسوف وواضع النواميس. والملك والحالة هذه منحة من فوق، من العقل الفعال، سبيلها الاتسام بالحكمة التي يصل إليها النادرون فحسب. ذلك أن الملك من طبقة منفصلة وآتية من خارج الجماعة للتفضل بالسيادة عليها ولتقوم في تدبيرها»[15]، بينما العقل عند الفقه (غريزة) وضعها الله في خلقه، ملازمة للإنسان وليست مفارقة له. فمعنى «الغريزة» عندهم الشيوع في الإنسان كسائر الدوافع والغرائز والقوى، وتساوي الناس فيها من ناحية ثانية.

يرى الفلاسفة، أن نظام الكون واستمرار الجنس البشري يقتضيان هرمية تبدأ من فوق، من العقل الجوهري المفارق (لا إمام سوى العقل)، وهذا معنى وجوب الإمامة «رئيس بالعقل»، وإمامهم مطلق طليق آتٍ لضمان استمرار الإنسانية. ولضمان التقسيم الهرمي للمجتمع، بينما رأى الفقهاء أن السلطة شائعة في الأمة، وأنها تتولى تدبير الأمر عن طريق الإجماع الذي هو

(14) السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، ص 197.
(15) المصدر نفسه، ص 185 ـ 188.

تمظهر إرادتها، «وإمامهم مكلّف من الأمة صاحبة الأمر بعقد محدود المجال والوظيفة، والأمة هي الشارعة فحسب»[16].

وسارع السلفيون المسلمون ـ كما يقول السيد ـ أمام خطر تحول الخلافة تدريجياً إلى ملك، في بدايات بروز الدولة، والمراتبية، إلى تقديم مساهمة مهمة في عالم الأفكار السياسية الأساسية، عندما قالوا «على مختلف تياراتهم: فقهاء ومحدثين وزهاداً» إن العقل غريزة، أي شائع في كيان الإنسان، والإمامة (عقل الأمة) هي جزء منها، ذلك كله في مواجهة الملوك المراتبيين والعقلانيين ذوي النزعة الهلينية أو الفارسية من القائلين: «إن العقل جوهر فرد منفصل عن الجسد، وإن السلطان (عقل الدولة) يمتلك بالتالي استقلالية مطلقة عن أولئك الذين بايعوه»[17].

لكن ما هي الصلة بين تصورات الفقيه هذه عن (الخلافة الراشدية) والأحداث الفعلية التي أحاطت بقيامها؟ يذهب السيد في مقاربته للإجابة عن هذا السؤال إلى القول: «لا تمدنا مصادر تلك الفترة بتفاصيل شافية عن طريقة تفكير الراشدين في مستقبل الحكم وأيديولوجية أو فكروية الدولة. صحيح أن «سيف بن عمر الضبي» و«المدائني» و«الواقدي» كلهم ذكروا أن عمر (رضي الله عنه) عيّن ستة للشورى، لكنهم إذا صحت الرواية كانوا لاختيار أحدهم للخلافة كما حدث فعلاً، لا للتفكير في إنشاء «مؤسسة الشورى» أو تنظيم طريقتها»[18]. بيد أنه يشير إلى أن مفهوم الخلافة آنذاك، كانت على تباين ومفهوم الملك من حيث إن مفهوم «الخلافة الأولى الراشدية يدين بكثير من معانيه للملك، من حيث إن الناس آنذاك حاولوا أن يجعلوا من خلافتهم المستجدة مقابلاً للملك، أو بعبارة أدق لسلبيات الملك في كل شيء»[19]. لهذا فرّق المسلمون بين المُلك والخلافة النبوية (الراشدية) التي تقابل مفهوم الملك، والتي تحظى بالشرعية الكاملة من ناحية، وبين الخلافة وسلطة تقترب من مفهوم الملك، وإن كانت تستظل بالإسلام من ناحية أخرى، فيورد حديثاً للنبي (صلى الله عليه وسلم)مفاده «تكون الخلافة ثلاثين عاماً، ثم يكون ملك عضوض» والمهم في هذه التصور، أنه يتضمن «حدوث تحول في طبيعة السلطة بعد

(16) المصدر نفسه، ص 198 ـ 199.
(17) المصدر نفسه، ص 173.
(18) المصدر نفسه، ص 264.
(19) المصدر نفسه، ص 261.

مقتل أمير المؤمنين على بن أبي طالب (رضي الـلـه عنه)... كانت الخاصية الرئيسة لحقبة الخلافة الراشـدية في هذا الأثر «مسألة الشورى» التي شدّد عليها عمر ابن الخطاب (رضي الـلـه عنه)، كما مرّ معنا.

هكذا، فإن الإسلام «عرف حقبة أولى كانت فيها خلافة راشدية ثم تناقصت هـذه الحقبـة شـيئاً مـا، فقام بحسب روايات بعض الآثار «ملك هدى»، ثـم ازداد التنـاقص فقـام «ملـك عضـوض». فجعلـت هـذا التصورات من (الشورى) مناط السلطة السياسية في الإسلام، أي إن طبيعتها تختلف أو تـدور مـع الشـورى وجوداً وعدماً»[20]، فالشـورى تـؤدي دوراً مركزيـاً في صـورة الخلافـة الراشـدية، وهـو مـا يحيلنـا إلى موقـع «الجماعة» في الشريعة. لهذا دار صراع عبر القرون، كما يقول السيد، حول المؤسسة البديلة التـي يمكـن أن ترث النبي (صلى الـلـه عليه وسلم) في تأويل النص، حيث «حدّد أبو بكر مهام السـلطة الإسـلامية: فسـلبها حق ادعاء وراثة النبوة، عندما اعتبر الجماعة المرجع والحكم: «إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوّموني»، وفي ما بعد في زمن الملك العضوض «حاول أمراء وحكام.. أن يكونوا المؤسسة البديلة، فسمى بعضهم نفسه «خليفة» أو «ظل الـلـه على الأرض»، لكن التجربة التاريخية للجماعة في التواصل مـع الـنص أزاحـت ذلـك كله باعتباره عبثاً»[21]، وأبقت للجماعة دوراً مرجعياً.

ورث هذا التصور الابتدائي لدور الجماعة والإجماع في الشرعية والسلطة محدّثو أهـل السـنّة، الـذين تعاملوا مع (جماعة المسلمين) باعتبارها صاحبة السلطة والقرار مـن خـلال إجماعهـا، وأعرافهـا التاريخيـة. فمبدأ الولاية والبراءة عند الخوارج والشيعة والمعتزلة الذي يكفّر ما عداهم، يصبح في نظرهم مبـدأ مفرقـاً لجماعة المسلمين، يجب أن يكون بين المسلمين وغيرهم لا داخل الجماعة ذاتها. فلا شرك في الأمة أياً كانـت الذنوب (أو الكبائر) التي يرتكبها الأفراد منها.. وما يطرأ على الجانب السياسي من قيادة الأمـة مـن فسـاد، يقلل من الشرعية، لكنه لا يزيلها، كما إن نقص الإيمان لا يزيله، ولا يقلل من الإسلام»[22].

(20) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 374.
(21) السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، ص 10.
(22) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 264.

لا ينفي السيد أن القبة الرمزية والقيمية ذات الجذور الإسلامية، تظل هي المهيمنة على أذهان الناس وأفئدتهم، على الرغم من أن أصول السلطة وشرعيتها تعود للجماعة، وتتسم هي بالطابع المدني، وبهذا المعنى فإن الدين لا ينفصل عنده عن الدولة، بوصفها اجتماعاً بشرياً، وإن كانت السلطة والسياسة تضرب بجذورها في المصالح، وتوازنات الاجتماع السياسي. وهو يميز بين الفترة الراشدية وما بعدها من فترات، في علاقتهما بالوازع الديني، إذ «كان الوازع الديني في عصر الخلفاء الراشدين أغلب، ثم تغلّب الوازع الدنيوي، دون أن يزول الدين تماماً، لكن غلب على الدولة طابع «الملك العضوض».. فكما تحولت السلطة إلى مؤسسة، تحول الإسلام إلى مؤسسة، وداخلت هذه المؤسسة الأهواء نتيجة الاختلاف في تأويل النصوص المتشابهة في القرآن والآثار والأخبار»[23]. ومن الواضح، أن الحديث «النبوي القائل» إن الخلافة ثلاثون عاماً ثم يكون بعد ذلك الملك..» إنما يعكس عند السيد النظرة العربية القديمة التي دعمها الإسلام تجاه الملك، ولقد حاول الصحابة الأُوَل تصوير الخلافة الشورية التي ابتدعوها في السقيفة بصورة المنظومة السلطوية المختلفة طبيعة وهدفاً[24]، وذلك انطلاقاً من حقيقة أن المجتمع العربي الإسلامي هو مجتمع من الأحرار المتكافئين الذين ينتمون إلى عشائر وعصبيات مختلفة، وهم الذين يقرّرون مجتمعين (عبر عشائرهم أو عصائبهم) تولية إمام أعلى، تحقيقاً لكامل مفهوم الأمة، ومهمة الإمام، تحقيق الأهداف العليا للمجتمع الإسلامي، وأبرزها ثلاثة: إقامة الدين، قسمة الفيء، مجاهدة العدو[25]. لهذا، كانت الشورى مركزاً محورياً في الصورة التي كونها المسلمون الأول عن الخلافة الراشدية «النبوية»، وأحد الأعمدة الكبرى للشرعية، باعتبارها الطريق الوحيدة لتنصيب الخليفة «الإمام»، ولبناء السلطة، إذ تلبست قضية «شرعية السلطة» أو كيفية الوصول إليها، آنئذ، لبوساً دينياً، فبالإضافة إلى أحقية قريش بالخلافة، كان مدار الشرعية مصطلحات ثلاثة: الشورى، وأولو الأمر، والجماعة[26].

---

(23) المصدر نفسه، ص 398.

(24) السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، ص 168.

(25) المصدر نفسه، ص 117.

(26) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 34 ـ 35.

أشار السيد إلى أنه «كانت الخاصية الرئيسة لحقبة الخلافة الراشدية في نظر رواة هذا الأثر (يقصد الحديث القائل إن الخلافة ثلاثون عاماً) هي مسألة الشورى التي شدّد عليها عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في كثير من أقواله حول طبيعة السلطة في الإسلام. ولم يكن هذا رأي عمر (رضي الله عنه) فقط.، بل إن هناك عبارة واضحة ردّدها أبو موسى الأشعري (ـ 50هـ) «إن الإمرة [التداول والتشاور في الأمر] ما أؤتمر فيها، وإن الملك ما غلب عليه بالسيف»»[27].

ومصطلح الشورى قرآني {**وأمرهم شورى بينهم**} ثم {**وشاورهم في الأمر**}[28]. لذا يصبح غريباً بنظر السيد، بعد هذا كله، ذهاب بعض المفسرين إلى عدم فرضية المشورة وضرورتها بالنسبة إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) وإمام الأمة[29]. ثم كان لعمر بن الخطاب (رضي الله عنه) مساهمته الكبرى في هذا الشأن، عندما قطع بالقول إن طريق الخلافة الشورى، واعتبر أن مبادرته في مبايعة أبي بكر قبل استشارة الجماعة استثناء في هذا الشأن، درأ الله خطرها بأن بادرت الأمة بعدها إلى مبايعته، فيقول «فلا يغرن أمرءاً أن يقول: إن بيعة أبي بكر كانت فلتة، فلقد كانت كذلك. غير أن الله وقي شرّها. وليس فيكم من تُقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر (رضي الله عنه)، فمن بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين، فإنه لا يتابع هو ولا الذي بايعه تغرّة أن يُقتلا». وقال في مناسبة أخرى: «الإمارة شورى». وعندما تعرض عمر (رضي الله عنه) للاغتيال، حدّد طريقاً لتحقيق الشورى بترشيح ستة للإمامة رأى مشاورة الأمة فيهم، واختيار أحدهم. وظل واضحاً أنه من حق الأمة أن تتجاوزهم جميعاً إلى غيرهم فيعلق السيد على ذلك بقوله: «ومما يؤسف أن يكون مذهب عمر (رضي الله عنه) في الشورى العامة للمسلمين لم يتحول إلى مؤسسة فرعية للمؤسسة الوحيدة (الأمة)، لكن على الرغم من اختلال الأمور في ما بعد، فقد ظل السائد نظرياً انفراد الأمة بالسلطة، فلم تكن هناك وراثة في السلطة، ولم يكن هناك تجاوز لمبدأ البيعة العامة التي هي الأثر المباشر لحق الشورى»، ويتابع القول: «إن مبدأ الأمة الواحد بدأ يتحدد في الواقع من خلال الإصرار على حقها في السلطة عن طريق الشورى. ثم من خلال اعتبار الإمام الواحد ضرورة من ضرورات هذه

(27) المصدر نفسه، ص 374.

(28) القرآن الكريم : «سورة الشورى،» الآية 38، و«سورة آل عمران،» الآية 159 على التوالي.

(29) السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، ص 81.

الوحدة بعد وحدة العقيدة ووحدة الجماعة ووحدة الدار»[30]. ويشير بعد ذلك إلى أن القرن الأول الهجري، ما كاد ينتهي حتى كانت فكرتا «الشورى» و«وحدة الجماعة» قد تبلورتا وبدأت جدليات العلاقة بينهما تنضج»[31]، إذ أصبحتا تخضعان لتوظيفات المصالح المتباينة، ففي حين مالت السلطة «الملك العضوض» إلى استخدام مصطلح (الجماعة) في مواجهة مبدأ الشورى، والمعارضة، فإن المعارضة والمحدّثين، والفقهاء مالوا إلى مبدأ الشورى.

كان السيد قد فسّر مفهوم الشورى العمري في كتابه الأمة والجماعة والسلطة ، بأن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) عنى بها مجموع المسلمين الذين عليهم أن يقرّروا جميعاً عن طريق الانتخاب، أو ما يشبهه، من يريدون توليته السلطة، إلا أنه رجع إلى المفهوم نفسه في كتابه الجماعة والمجتمع والدولة ، واستدرك أنه فسر منطوق أقوال عمر (رضي الله عنه) بأن المقصود بالشورى جميع المسلمين، لكنه اختار ستة، جميعهم من قريش، وحصر في هؤلاء حق الاتفاق على واحد من بينهم يعرضونه على الناس لمبايعته بالإمارة. والراجح أنه كان يرى أن «حق الاختيار» وليس «حق الولاية» محصور بفئة معينة من الناس، راعى فيها أمرين اثنين: أسبقيتهم في الإسلام، ووجاهتهم في قريش[32].

غير أن السيد عاد ليقول، في مكان آخر: إن عامة العرب من غير قريش، والموالي والخوارج كانوا يرون «أن حق الاختيار لجميع المسلمين، كما لهم وعليهم البيعة»، وهذا يحيلنا إلى مفهوم «أولي الأمر» الذي جرى تفسيره بطرق مختلفة، وهو الذي كوّن مع الشورى، والجماعة مفهوم شرعية السلطة (الإمامة). وبالنسبة إلى مصطلح «أولي الأمر»، فالمقصود به السلطة، أو صاحبها، أو مستحقها بطريقة شرعية، وقد استخدم في نقاشات القرن الثاني الهجري مرادفاً لمصطلح الشورى، ثم سرعان ما حل مصطلح «الجماعة» محل المصطلحين الأولين[33]، وذلك بعد أن توارت الشورى في الممارسة الفعلية للسلطة (الخلافة) في زمن الأمويين وما أعقبهم، وغدا التركيز على «وحدة الجماعة» في مواجهة «فتنة» تمرد المعارضة، وعلى حساب التفسير الذي يجعل من «الجماعة» مصدراً للشرعية وقاعدتها، هو التفسير الذي يتمسك به (نظرياً)

(30) المصدر نفسه، ص 83.
(31) المصدر نفسه، ص 133.
(32) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 36 ـ 37.
(33) المصدر نفسه، ص 34.

الفقهاء والمحدّثين. غير أن السيد وعلى الرغم من اعتقاده بالطابع المدني للخلافة، واستنادها في شرعيتها إلى الجماعة، وأن الخلافة ما كانت، حتى في زمنها الراشدي، «سلطة دينية»[34]، فهو لم يذهب إلى وجود انفصال بين الدين والدولة. هناك صلة، لكن بمعنى أن الدين الإسلامي ظل يمثل المرجعية العليا والناظم القيمي والأخلاقي، والرسالي لحياة الدولة والمجتمع، بصرف النظر عن (الانحرافات) التي تطرأ على العلاقة مع هذه المرجعية، وإن حافظت سياسة السلطة (الخليفة) على أصلها المدني، وعلى ارتكازها على مصلحة الجماعة والسلطة. وقد تعامل (أهل السنّة والجماعة) نظرياً مع «جماعة المسلمين» باعتبارها صاحبة السلطة والقرار من خلال إجماعها وأعرافها التاريخية، وبمقتضى هذا النظرة يذهب السيد إلى القول «فإن الشكل التاريخي للخلافة ليس جزءاً من الدين، بل هو اصطلاح واتفاق من جانب الجماعة، واختلال هذا الشكل، أو اختلال القائم بالأمر بمقتضاه لا يهدّد الجماعة وجوداً وهوية واستمرار. إذ يمكن للمسلمين أن يصطلحوا على شكل آخر، لكن المحدّثين والفقهاء لم يكونوا يعتقدون حتى القرن الثالث الهجري أن هذا الشكل التاريخي السياسي لإدارة الأمة قد اختل أو ثبت عدم صلاحيته، إن الإصلاح ممكن دون مساس بالخلافة ذاتها»[35]. فالأمة في الإسلام كما يقول السيد ـ «هي الشرعية التأسيسية، أما الشرعيات الفرعية الموقتة (بما فيها الخلافة التاريخية) شرعيات مصالح، ترتبط بتلك المصالح وجوداً وعدماً»[36].

لا ينسى السيد أن يذكرنا بنثريات الحياة الواقعية للخلافة الراشدية، إذ أشار إلى أنه قيل في تصرّف أبي بكر (رضي الله عنه) تجاه المرتدين الذين امتنعوا عن تأدية أموال الزكاة، أنه عمل ديني، اقتضاه عدم التفرقة بين الصلاة والزكاة. غير أنه قيل أيضاً، وهو قول يؤيده السيد: «إنه عمل سياسي من أعمال الدولة التي يتمرد عليها رعاياها ولا يقتضيه الدين، لكن ما لم يسأله أحد: لماذا أطاع الصحابة أبا بكر (رضي الله عنه) في قتال المرتدين، على الرغم من خلافهم معه في الرأي حول المسألة؟! ويجيب السيد: إنه من الواضح أنهم كانوا يعتبرونه زعيمهم السياسي أي رئيس دولتهم»[37]. نفّذوا أوامره، ولم يكن ذلك عملاً

(34) المصدر نفسه، ص 58.
(35) المصدر نفسه، ص 265.
(36) المصدر نفسه، ص 58.
(37) المصدر نفسه، ص 30.

دينياً، فهو عمل سياسي بحت، قاموا به بمقتضى التعاقد (البيعة) بينهم. كما إن عمرَ بن الخطاب (رضي الله عنه) قام بأعمال سياسية كثيرة، ذكر السيد ثلاثة منها: أولها ، اتخاذ لقب «أمير المؤمنين» و«الإمارة» عمل سياسي بالدرجة الأولى. و ثانيها ، قاضى في الخصومات بين الناس، بنفسه أو عن طريق قضاته، ولا معنى لذلك، عند السيد إلا إذا كانت الرعية تعتبره القائم على أمور العدالة، أي أنه يملك حق القهر أو مشروعيته... و ثالثها : إنشاؤه ديوان العطاء، أي إنه أقام جهازاً إدارياً لتحصيل الضرائب (الخراج والجزية والعشور) وتوزيعها، وهذا ليس عملاً دينياً، فضلاً عن أنه الدليل على اتجاه (الدولة) للاكتمال[38].

وجادل الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) (39 ـ 40هـ) الخوارج، الذين انشقوا عنه، في ضرورة الإمام السياسي، فقد رفعوا شعار: لا حكم إلاّ الله! إذ كانوا يرون أن الإسلام مشروع إلهي لا يحتاج إلى زعيم سياسي، يمكن للأمة أن تقوم عليه في ظل الله. غير أنهم اضطروا للتعديل في نظريتهم المثالية تلك، واختاروا (الراسبي) زعيماً عليهم... وقد ردّ الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) على شعارهم، بما يفيد «أنه يرى ضرورة الدولة، لا للدين أو إنفاذ حكم الله في الأرض فحسب، بل لرعاية الشؤون الحياتية للناس أيضاً. فقد قال:الحكم الله وفي الأرض حكام. لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر، يضم الشعث، ويجمع الأمر، ويقسم الفيء، ويجاهد العدو، ويأخذ للقوي من الضعيف»[39]. حدّد الإمام علي (رضي الله عنه) «ضروريات» السلطة بتحديد مهمات أميرها، وتتمثل في الحيلولة دون تردي المجتمع (ضم الشعث وجمع الأمر)، والتوزيع العادل للثروة (يقسّم الفيء)، ورعاية القضاء (يأخذ للقوي من الضعيف)، والدفاع عن أرضها (يجاهد العدو). حدث ذلك في وقت تجلّى فيه، في زمن الفتنة، «المجتمع السياسي» بوضوح، بظهور قواه المتصارعة: الشيعة حزب علي (رضي الله عنه)، الخوارج من أقلقهم ظهور الدولة، العثمانية الذي رأوا أن عثمان (رضي الله عنه) قتل مظلوماً ثم استغلهم معاوية، والمعتزلة من اعتزال الخلاف وشكل نواة (السنّة والجماعة)[40].

وعلى هذا، ينتهي السيد إلى القول : « فقد فُهم أن « الخلافة » كانت «سلطة دينية » ، لكن الحقيقة أنها لم تكن كذلك حتى في عصرها الأول.. وأن

(38) المصدر نفسه، ص 31 ـ 32.
(39) المصدر نفسه، ص 28.
(40) المصدر نفسه، ص 32 ـ 33.

المسلمين عبر العصور ما اعتبروا أن لمنصب «الخلافة» قداسة خاصة، أو سلطات ذات طابع ديني. ويبدو تحديد الفقهاء للإمامة والخلافة بأنها «حارسة الدين وسائسة الدنيا» موهماً في هذا المجال، فلم تكن الخلافة هي التي حرست الدين فحسب، بل هو الذي حرسها أيضاً بقدر ما رأى أن مصالحه مهددة بتهديدها»[41].

ثانياً: ما بعد الخلافة الراشدية «وعلاقة الديني بالسياسي«

حاول السيد الوصول إلى النصوص الكبرى والمفاهيم والرموز التأسيسية والمتعلقة بشؤون السلطة/الخلافة، والشرعية، التي خلّفتها الحقبة التدشينية للإسلام، الفترة النبوية ـ الراشدية، وراءها، إذ رأى المدى الذي أرخت فيه تلك المفاهيم التدشينية بظلالها على المسرح التاريخي السياسي لاحقاً، إلى درجة فرضت على القوى المختلفة، في سبيل شرعنة سلطتها أو حركيتها، استعارة أجزاء من تلك المفاهيم، أو انتقاء أجزاء منها وترك أخرى، أو إعادة تفسيرها بصورة تناسب مواقعها، إن كانت في السلطة أو في المعارضة. وقدّم السيد مثالاً على ذلك، العلاقة بين مفهومي «الشورى» و«وحدة الجماعة»، «فما كان القرن الأول الهجري ينتهي حتى كانت فكرتا «الشورى» و«وحدة الجماعة» قد تبلورتا، وبدأت جدليات العلاقة بينهما تتضح»[42]. وبينما ركزت السلطة الأموية على المفهوم الثاني كأساس للشرعية في مواجهة «الفتنة»، وضعت المعارضة مفهوم «الشورى» في وجه السلطة باعتباره أساس الشرعية.

عكف السيد على الإجابة عن الأسئلة النظرية ـ التاريخية التي تتناول طبيعة السلطة/الخلافة في التجربة السياسية الإسلامية، ولا سيما ما تعلق منها بعلاقة الدين الإسلامي بالدولة، أو في ما إذا كانت مؤسسة الخلافة قد هيمنت على كلا المجالين الديني والسياسي، أو أن التاريخ الفعلي لتطور السلطة قد أظهر استقلال الهيئة الدينية عن المؤسسة السياسية باضطراد؟ من ثم، لا يتوقف عند هذا البحث النظري في علاقة السلطة بالشريعة، وفي ما إذا كانت طبيعة السلطة في الإسلام مدنية أم دينية، إلاّ ليعاين تاريخ تلك

(41) المصدر نفسه، ص 58.

(42) السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، ص 134.

العلاقة كما تجلّت في التاريخ الفعلي للسلطة وللمؤسسة الدينية، ولعلاقة الدولة بالمجتمع نفسه. فاتجه بحث السيد نحو تبيان تطور السلطة/الخلافة في سياقه التاريخي بعد اختتام الفترة الراشدية، في سياق ارتباطها بالمجتمع وتطور وظائفها وأشكال ممارستها الدنيوية ـ المدنية. بل ذهب بعيداً في تبيان تطور مفاهيم الجماعات المختلفة وانزياحات وعيها وأيديولوجياتها تجاه وظائف السلطة، ومفهوم الشرعية، مظهراً التأثير الذي تركته تحولات السلطة، وابتعادها عن نموذج الخلافة الراشدية، وتغير ميزان القوى داخل الإجماع السياسي الإسلامي، وعلاقة السلطة بالهيئة الدينية بشكل خاص، والمجتمع بشكل عام، وتداخل صراعات تلك القوى وتأثيرها في تلك المفاهيم، وتوظيفاتها الأيديولوجية في إعادة إنتاج وترجمة مفاهيم الشرعية. فذهبت نظرية السلطة التي روّجها (العلماء)، من جراء تلك التحولات، باتجاه، وذهب خطاب السلطة «المؤسسة» في مسار آخر مختلف، أو كما يقول السيد «استقل منطق وخطاب السلطة «المؤسسة» عن الخطاب الأيديولوجي منذ القرن الثاني الهجري، لكن ما استطاع تطويعه، كما إنه لم يستطع أن ينتج خطاباً مضاداً متماسكاً، فاستمر ذلك الخلاف بين خطاب «المثال التاريخي» ومنطق المؤسسة إلى نهايات المرحلة الكلاسيكية من عهود الدولة الإسلامية»[43].

لهذا يمكن تقسيم أبحاث السيد في ما يخصّ المسألة السياسية في الإسلام، إلى العديد من المحاور، ركّز أولها على تفحص إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، والشريعة والسلطة، وهل هناك من علاقة اندماج بين السلطتين الدينية والسياسية، أم علاقة استقلال وتجاذب؟ ثم ينصرف إلى الإضاءة على التحولات التي طالت السلطة في سياق علاقتها بالمؤسسة الدينية وبالمجتمع، ومن ثم يميط اللثام عن التحولات التي أصابت مفاهيم الشرعية، وعلاقة السياسي بالتشريع/الديني، واستقلال المؤسسة السياسية عن المؤسسة الدينية، والتحولات التي وسّعت من حدود هيمنة السلطة وتشريعاتها المدنية ـ السلطوية على الشريعة والقواعد الفقهية أيضاً. وأشكال تجليات هذه الانزياحات في مجال القضاء، وعلى مفهوم الجهاد وصورة الشرعية ومفاهيمها، مروراً بالكشف عن الحامل الاجتماعي (العصبية) للسلطة. يعاين تلك المواضيع ومثيلاتها وتفرعاتها في سياق الجدلية التاريخية التي اتخذتها

(43) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 17.

العلاقة بين «النص» والممارسة الاجتماعية السياسية للإجماع السياسي العربي الإسلامي. لم يُغرق نفسه في حيثيات النصوص من دون الإضاءة على تاريخها وارتباطاتها الكبرى بالسياسة والاجتماع والثقافة والدين. ولم يبحث عن صيغ مثالية ثابتة لتلك المفاهيم، لأنه لم يتعامل مع الإسلام باعتباره جوهراً ثابتاً خارج مجريات الحركة الجماعية التاريخية، أو في ضوء نسبية ثقافية بلا قرار، قد تقود إلى العدمية الثقافية، إذ ركّز جلّ همّه على إحالتنا إلى التجربة السياسية للإسلام في واقعها الفعلي، لتكون الفيصل، في إجابته عن أسئلته الشائكة تلك.

1 ـ الدين والدولة

لاحظ السيد أن هناك تشابهاً في ظروف نشأة (نظرية الخلافة) على يد الماوردي وظروف نشأة «نظرية الدولة الإسلامية» في العصر الحديث، وهي أن ما يجمعها مظاهر الأزمة التي كانت تحيط بالخلافة في الحالتين. فإذا كانت نظرية الخلافة قد ظهرت ردة فعل على ضعف مؤسسة الخلافة بعد إمساك البويهيين، ومن بعدهم السلاجقة بالسلطة، فإن «نظرية الدولة الإسلامية»، وما تبعها من حديث عن أن «الإسلام دين ودولة» قد أبصرت النور إثر زوال الخلافة في تركيا وإعلان الجمهورية عام 1922، ولقد أشار الجابري أيضاً، في السياق نفسه، إلى أن السلفية الجامعية المعاصرة على مختلف تكويناتها قد وصلت، بعد جهد طويل، إلى نتيجة هزيلة مفادها: إن الإسلام دين ودولة، وأن الحكومة الإسلامية هي التي يكون قانونها شرع الإسلام، إذ قرأت تلك السلفية الشرع في التاريخ، وقرأت التاريخ في الشرع، تماماً مثلما قرأت الدولة في الدين، والدين في الدولة. ولو تمعنت السلفية في التاريخ وقرأته جيداً، لاستكشفت هزال تلك النتيجة أمام حقيقة ما يشير إليه التاريخ والتجربة: فليس الحاضر وحده الذي ابتعدت فيه الدولة عن الإسلام، بل إنها كانت على هذا الحال في الماضي، ولم تكن «الخلافة الإسلامية»، كما نُظر إليها، سوى نظرية تشير إلى ما كان يجب أن يكون، وليس ما قد كان[44].

ولعل ما ذهب إليه الجابري هنا، يتفق تماماً مع ما رآه السيد الذي توقف

(44) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة نقدية تحليلية (بيروت: دار الطليعة، 1982)، ص 66 ـ 67.

ملياً عند الماوردي (450هـ) ونظريته في «الخلافة الإسلامية»، وعند قوله «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة، وحراسة الدين وسياسة الدنيا»، فكانت أولى ملاحظاته حول هذه الفكرة، هي أن الماوردي على الرغم من هذا المزج بين الدين والسياسة، فهو لا ينسى تنبيهنا إلى أن الإمامة «موضوعة»، أي غير موقوفة، فهي موضوعة بالاصطلاح، أو الاتفاق من جانب المسلمين لخلافة النبوة، وبالتالي فهي ذات مضمون مدني بامتياز لتعلقها باختيار الجماعة، وليست توقيفاً من النص: القرآن أو السنّة، فهي تخلو من جراء ذلك من القداسة الدينية. لذا فإن تحديد مهامها أتى من جانب المسلمين، وليس بالقرآن أو السنّة. وهي أي السلطة/الإمامة وجبت بالعقل، بالعقل المُدرك للمصلحة العامة للجماعة، ووجبت بالشرع من باب درء المفاسد وجلب المنافع. إن ما يومئ إليه السيد هنا، هو أن الماوردي، في جانب من نظريته التفسيرية، يعطي السلطة/الإمامة وجهها المدني، بإعادتها إلى مصالح الناس وخياراتهم. ويعود ويسائل الماوردي: هل صحيح أن الشريعة كانت تحتاج إلى الدولة من أجل تطبيقها، وهل صحيح أن الدولة أو الإمامة حرست الشرع أو الدين؟

يذهب السيد إلى أن الدولة نادراً ما أدت إلى انتشار الإسلام بسرعة، أو أرغمت الناس عليه، بل إن بعض الدارسين المحدثين من مستشرقين ومسلمين، يزعمون أن الدولة الإسلامية حالت في الحقبة الأموية دون انتشار الإسلام خوفاً من أن تخسر مواردها المالية من أهل الذمة، إذا تحولوا إلى الإسلام، أما عن حراسة الدين للدولة، فيذهب السيد إلى أن الدين هو من حرس الدولة وليس العكس. فبالعودة إلى «تفحّص التاريخ»، إن أول ما يخطر في البال، في هذا الصدد، هو الادعاء بأن قيام بعض الأمويين بقتل دُعاة القدر والجبر من مثل معبد الجمعي وعمر مقصوص وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم والجهم بن صفوان..، هو من باب حراسة الدين. والحال إن المصادر الإسلامية، التي كتبها الفقهاء والمحدثون والمتكلمون «تقر بأن وراء مقتل هؤلاء جميعاً أسباباً سياسية واضحة، تتصل بإحداثهم اضطرابات أخلّت بالنظام العام، فلجأ الأمويون إلى الدين لتسويغ إعدامهم لهم بغض النظر عن الحق والباطل من الناحية الدينية في آراء هؤلاء ودعواتهم » [45]. وإذا كان دعاة حرية الإدارة (القدرية) من الناحية الدينية يمكن أن يثيروا مشكلات في الدين

(45) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 38.

والدولة، فإن دعاة الجبر الديني والفلسفي ليسوا كذلك، خصوصاً أن الأمويين متهمون بأنهم كانوا جبريين... ومع ذلك فقد أعدموا الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، وهما من دعاة الجبرية. ثم إن حملة الخليفة العباسي المهدي (159هـ 169هـ) على المانوية، وكانوا قلة من المثقفين والكتاب، لا نحسب أنهم كانوا يهددون الإسلام، فضلاً عن اضطهاد المأمون لأصحاب الحديث والسنّة في امتحان «خلق القران» لم يكن دفاعاً عن الدين، بقدر ما هو محاولة هيمنة السلطة على المجال الدين.

فضلاً عن ذلك، إن السياسة ذاتها، والصراع على السلطة، استخدما الدين لأغراض السياسة، فالصراع في تاريخنا، في نظر الأشعري وكثيرين غيره كان صراعاً سياسياً في الجوهر، أو صراعاً على السلطة. وقد انعكس هذا الصراع انقساماً داخل الدين نفسه. فوصول الأمويين إلى السلطة حوّل الشيعة والخوارج من حزبين سياسيين إلى فرقتين دينيتين. وضغوط العباسيين على الطالبيين وبعض الفئات الأخرى أحدثت فرقاً شيعية جديدة، وتنظيمات سرية من الغلاة. كما إن تدخل المأمون لصالح المعتزلة حوّل أصحاب الحديث والسنّة من نهج فكري إلى نهج سياسي وديني. وهكذا فإن السلطة عندما كانت تتحدى فئات عريضة من المجتمع، وتحجبها عن المشاركة، وتعجز تلك الفئات عن إسقاط السلطة، كانت تلجأ إلى الإسلام، لتجد فيه ما يؤيد معارضتها، ثم للتحول إلى فرقة دينية تؤوّل النصوص للحفاظ على الذات[46].

فلا يبقى من حجة، والحالة هذه للادعاء أن السلطة حارسة الدين، سوى الذهاب إلى القول إنها تشرف على حراسة الدين عن طريق تطبيق أحكام الشريعة، وتعيين القضاء ليحكموا بالشرع! والحال، لو لم تكن أعراف المجتمع وقناعاته هي الإسلام وأحكامه، لطبّق هؤلاء القضاة أعرافاً وأحكاماً أخرى. ومع ذلك، احتال الحكام والسلاطين على الشريعة والقانون، شأنهم في ذلك شأن جميع السياسيين «عندما يرون أن ذلك يتعارض مع مصالحهم، أو مع مفهومهم للسلطة والأمن. إذ ابتدعوا قضاء المظالم لتجاوز بطء القضاء الشرعي، وعجزه كما قالوا. ثم وسعوا صلاحيات المحتسب ليزيدوا من عزلة القاضي عن المجتمع والتأثير فيه. لذلك إن سلطة القاضي الشرعي لم تكن تتجاوز أحياناً الصلاحيات المعطاة له في بعض الدولة الإسلامية المعاصرة.

(46) المصدر نفسه، ص 382.

وهناك أخيراً بدعة «السياسية الشرعية»... يتجاوز فيها الحاكم الشريعة وأحكامها السياسية أحياناً»[47]، كما أشار السيد إلى أن سردية التاريخ السياسي لأمتنا، ووعينا لهذا التاريخ سيقودان إلى إدراك أن «هناك تجاوزاً للفقه أو الشريعة في أكثر العصور... وهناك أيضاً نظم تشريعية أو أعراف قانونية ظهرت ونفذّت في المجتمع الإسلامي أحياناً، وهي مخالفة للشريعة...»[48].

ويذهب السيد إلى حدّ القول إن «الدولة الإسلامية تدين للدين بوجودها، وليس العكس»[49]، ويضيف مؤكداً: «والحق أن السلطة الإسلامية لم تحرس الإسلام فحسب، بل كانت بحاجة ماسّة إليه دائماً، بينما كان الإسلام/الدين في غنى عنها. وحتى الجهاد ضد البيزنطيين كان دفاعاً عن حدود الدولة العربية الإسلامية، فهو إجراء سلطاني عسكري استخدمت فيه شعارات دار الحرب ودار الإسلام. أما في الداخل فكانت السلطة ـ عبر العصور ـ تحاول دائماً استخدام الدين لتسويغ التصرفات السلطانية تجاه المجتمع... قال الأمويون إنهم من قدر الله، أو من أمر الله. وقال العباسيون إنهم أقرباء الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وسيحفظون دين الرسول (صلى الله عليه وسلم)..... وقال السلاجقة، إنهم ما حاولوا الوصول إلى السلطة إلاّ من أجل نصرة مذهب أهل الحق»[50].

غير أن هذا لا يعني بأي حال، عند السيد أن الدين الإسلامي لم يكن له علاقة أو تأثير في الدولة بوصفها اجتماعاً سياسياً، يجمع بين السلطة أداة ضبط ورعاية اجتماعيين والمجتمع. كما إن الدولة لم تكن خارج جاذبية الإسلام، فهذه الدولة هي بالنهاية دولة المسلمين، وتستمد سلطتها وشرعيتها من الجماعة والأمة اللتين ترفعان إلى مستوى المرجعية العليا ما يختزنه الإسلام من شرعية نافذة. لكن هذا التأثير لا يفهمه السيد بمعنى تغلب «المؤسسة الدينية» على المؤسسة السلطوية السياسية، أو أن قرارات السلطة تحمل معنى القداسة فحسب، بل أيضاً بمعنى أن الجماعة الحاكمة والمحكومة في هذا الكيان السياسي والاجتماعي هي جماعة مسلمة، والقيم العامة التي تحكم سلوكها هي إلى حد كبير إسلامية، بصرف النظر عن مدى انحراف هذا السلوك عن هذه القيم، والرموز والمعايير العليا التي شكلت القبة

(47) المصدر نفسه، ص 381.
(48) المصدر نفسه، ص 411.
(49) المصدر نفسه، ص 387.
(50) المصدر نفسه، ص 383 ـ 384..

الرمزية وخزّان المعاني الذي تستظل بـه الدولـة والمسـتوى السـياسي لسـلطتها، لتبريـر ممارسـاتها الفعليـة السلطوية والاجتماعية. فالدولة هنا، وبهذا المعنى، غير منفصلة عن الإسلام الـذي يشـكل الـداعم الأسـاسي لهذه المشروعية العليا، في الوقت الذي يمنح فيه الجماعة المعنى العام لوجودها، وطريقة فهمها للعالم. وقد شرح السيد الأمر بقوله: «إن أهم أسباب استمرار السلطة ليس قدرتها على القمـع فحسـب، بـل اسـتعداد الناس للخضوع والطاعة أيضاً. وقد كانت هناك مسألتان تحددان بالنسبة إلى العرب المسلمين مواقفهم من سلطتهم في القرن الهجري الأول: «مدى اقتناع السلطة بالمشروع الشامل للأمة في الرسـالة والوراثـة، وهـذه هي الشرعية التأسيسية، ومدى قدرة السلطة على تحقيق الأمن والعدالة والتـوازن في الـداخل وهـذه هـي شرعية المصالح»[51]. ولا ينفي هذا حقيقة أن السلطة السياسية في الإسـلام لم تحـرس الـدين، بـل إن الـدين حرسها. كما لا توجد علاقة تلازم بين الدولة والدين في الوجود والغياب، إذ «إن الدولة الإسـلامية/(الخلافـة) ضاعت بينما لم يضع الدين، ولو تأسست الدولة على الدين لارتبطت به مصـيرياً. وتـاريخ الإسـلام وحـاضره ينفيان الترابط العضوي بين الدين والدولة»[52].

2 ـ لا سلطة مهيمنة تجمع المجالين الديني والسياسي

لم يكتف السيد بهذه المقاربة لعلاقة الدين بالدولة فحسب، بل عالج أيضاً المسألة من زاويـة أخـرى أكثر مباشرة، فهو نبّه إلى التناقض الذي وقع فيه الماوردي، وهذا الأخير على الرغم مـن إقـراره «بـأن الـدين غير الدنيا» و«أن السلطة مدنية» فهو «يصر على جمع الدين والدنيا في ظل الخليفة أو السلطان»[53]، وهي نتيجة غير مطابقة لواقع العلاقة الفعلية بين المجالين السياسي والديني في الإسلام، وتتعارض مـع آراء بعـض الفقهاء، بل إن الماوردي نفسه، ومعه أبو يعلي والجويني، وهم من فقهاء القرن الحادي عشر، مع اعترافهم للخلافة بالطاعة والنصرة «ما كانوا يرون لها دوراً في الدين، ولا قدسـية معينـة تفـرض بقاءهـا أو سـلطتها، فهي قامت على «الإجماع» المتوارث»[54].

(51) المصدر نفسه، ص 120.
(52) المصدر نفسه، ص 388.
(53) المصدر نفسه، ص 384.
(54) المصدر نفسه، ص 55.

يعود السيد ليضع الأمور في نصابها، مبيناً أن للإسلام امتداداً في السياسة، وذلك «أن مسألة كون الدين (الإسلام هنا) يتضمن ديناً وسياسة مسلّمة لا يمكن تخطيها، بل إن هذا شأن سائر الأديان بما فيها المسيحية واليهودية»[55]، ومن ثم ينطلق من هذا المقدمة، ليسأل سؤالاً إشكالياً يحدد فيه جوهر المشكلة بالنسبة إلى علاقة الإسلام بالدولة والسلطة، وتتفرع عن هذا السؤال كل المسائل الأخرى، وهو التالي: «هل الدين والدنيا أو الدعوة والدولة تتضمنهما مؤسسة واحدة أو مؤسستان؟!»، معتبراً أن هذا هو السؤال الحاسم، «هنا منطلق النقاش ومحط رحاله. إن المسلمين يملكون صورة تاريخية تقول: إن عصر النبي (صلى الله عليه وسلم)والراشدين شهد توّحد الدعوة والدولة في مؤسسة واحدة. ما مدى صحة هذه الصورة؟ وما هي التطورات اللاحقة للعصر الذهبي المتصور: عصر الراشدين؟!»[56]. يحيلنا السيد بذلك إلى التمعن في التاريخ الفعلي للسلطة في التجربة السياسية الإسلامية ليكشف طبيعة العلاقة بين السياسي والديني، بين المؤسسة السلطوية والهيئة الدينية:مدى اندماجهما أو استقلالهما. ولعل هذا الموضوع هو المحور الأساسي لأبحاث السيد برمته. فهو يستغرب من أن الماوردي مع تسليمه «بأن الدين غير الدنيا» وأن «السلطة مدنية»، يصر على الجمع بين الدين والدنيا في ظل الخليفة، ويعتبر موقفه مغايراً للتجربة السياسية الإسلامية التي تشير إلى أن الدين لم يكن متمثلاً بالخلافة، أو مندمجاً بها، ولم تكن الخلافة «حارساً» للدين بقدر ما كان الدين نفسه سنداً لها، فقد استخدم الخلفاء والسلاطين الدين تطلباً للشرعية. ويذهب السيد أبعد من ذلك، عندما يبحث في التفسيرات السببية لظهور فكرة الماوردي عن توحيد الديني والسياسي في مؤسسة الخلافة، واعتباره الإمامة حارسة للدين وسياسة الدنيا، فوجد أن هناك من أعادها إلى تأثير الصورة التي حملها الفقهاء عن الخلافة الراشدية أو تخيلوها، والتي توحّد فيها، في شخصية الإمام، الدين والدولة.

وهي صورة نظرية لم يعتمد فيها الفقهاء على قراءة واقع الخلافة الراشدية، بل على صورتها المثالية في وجدانهم، وعلى ما يجب أن تكون عليه الخلافة المثلى، حيث تجمدت صورتهم التاريخية عند عصر الراشدين، وهي حقبة لم يكن فيها نزاع بين الدين والدولة، فضلاً عن تأثير نظرية الإمامة

(55) المصدر نفسه، ص 378.

(56) المصدر نفسه، ص 378.

الشيعية في مناخ الجدل حول طبيعة الخلافة والإمامة. وهي نظرية تعتبر الإمام خليفة للنبي (صلى الله عليه وسلم)بما في ذلك عصمته. ولأن النبي (صلى الله عليه وسلم)سائساً وصاحب رسالة، فقد توحد في شخصه: الدين والدولة. ومن ثم توحد في شخص خلفه المعصوم فكان سائساً للدنيا، أميناً على الدين. أو أن هذا الأمر قد ابتدعه الفقهاء والمتكلمون وقوفاً إلى جانب السلطة والسلطان، أو بدوافع مثالية طلباً للاستقرار والوحدة. بيد أن السيد يميل إلى تفسير مغاير، إذ إن الإمامة عند أهل السنّة مختلفة عنها عند الشيعة، ثم إن الصورة الاستشراقية عن الفقهاء ومثاليتها، أو مسايرتهم المنافقة، هي صورة غير تاريخية في أكثر أجزائها، من هنا أرجع السيد تأويل هذا المفهوم بالعودة إلى تأثيرات «النموذج المنسوب إلى أردشير بن بابك (228ـ241م) مؤسس الدولة الساسانية، وقوله: «الدين والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أسّ والملك حارس «فيلاحظ» السيد التشابه، بل التماثل بين فقرة أردشير، وتعريف الماوردي «فقد تأثر الماوردي ومعه فقهاء آخرون بالعلاقة المتصورة التي وحّد فيها أردشير بين الدين والدولة، في وقت كانوا يعانون فيه نزاعاً مع السلطان، في أثناء انفصال السلطنة عن الخلافة، فبلوروا نظرية تضم الدين والدولة في مؤسسة واحدة، هي الخلافة، مثلما كان عليه الحال عندما اعتبر حفيد أردشير نفسه الكاهن الأكبر للديانة الزرادشتية، بالإضافة إلى كونه إلهاً وملك الملوك (شاهنشاه). فصار الساسانيون حراساً للمجوسية وأمناء عليها. لذا فعندما سقطوا سقطت الزرادشتية بسقوطهم. وكان كسرى هو الكاهن الأكبر للديانة الزرادشتية، وملك الملوك في الوقت نفسه، غير أن ما فات المؤلفون والمفكرون العرب المسلمون، بحسب السيد، هو «الفارق التاريخي الواضح بين علاقة الدين بالدولة عند الساسانيين وعلاقة الدين بالدولة في المجال العربي الإسلامي، لأن «الدولة الإسلامية تدين للدين بوجودها، وليس العكس»[57]. وليس للفقهاء عند السيد من عذر في تجاهل «كون السلطة السياسية في الإسلام لم تحرس الدين، بل إن الدين هو الذي حرسها، ثم إن الدولة الإسلامية (الخلافة) ضاعت بينما لم يضع الدين...»[58].

لم يوفر السيد، في نقده، في هذا السياق، ابن الجوزي (598هـ) الذي قدّم خير مثال على ذلك الالتباس الذي سيطر على أذهان بعض الفقهاء في شأن

(57) المصدر نفسه، ص 386 ـ 387.

(58) المصدر نفسه، ص 388.

علاقة الدين بالدولة، والتأثر بالتجربة الساسانية، حيث نقل عن أردشير عبارته السالفة الذكر، رابطاً بين الدين والدولة، حين قال «وهذا الذي قاله (أردشير) صحيح، فإن الأصل الملة والدين، والأنبياء تسوس بالترهيب والتشويق الأخروي، ولما لم يكف ذلك في ردع النفوس لقوة غلبة الطباع، ردعت بالتحذير الدنيوي كالقتل والحد... فالأمراء يزعُون بما أمرت به الشرائع من الردع»، والحال إن ابن الجوزي في اعتبار السيد، إن هو إلا واعظ سلاطين، وليس مفكراً جدياً، أو محللاً ذا ثقة لإواليه علاقة الدين بالدولة في الإسلام، في زمن صارت فيه الخلافة (الخلافة الشرعية) منفصلة عن السلطة الفعلية (السلطنة)، أي إن الشريعة انفصلت ظاهراً عن السلطة السياسية. لهذا انتقل الفقهاء من الحديث عن السلطة الشرعية إلى الحديث عن السلطة العادلة فحسب، التي تطبق الشريعة، أو ما بقي منها. وما كان تصور ابن الجوزي عن الدولة والدين بالمرضي، لأنه أفقر محتوى الاثنين، حيث اختصر الشرع (الدين) بالحدود، واختصر مسوغات الدولة وشرعيتها بتطبيق هذه الحدود[59].

لفت السيد، في هذا السياق، إلى أن الماوردي وابن الجوزي ينتسبان إلى عصر فقدت فيه الخلافة سلطتها الفعلية، وبقي وزنها الأدبي الذي ازداد في هذه الظروف. لذا، لعل الرجلين حاولا الإعلاء نظرياً من شأنها الديني/السياسي في مواجهة تدهور موقعها الفعلي أمام سطوة سلطان البويهيين، وما بعدهم من سلاطين السلاجقة. غير أن أغلب الفقهاء كان يصارع من أجل استقلال المؤسسة الدينية في مواجهة طموح السلطة السياسية في إخضاعها لإرادته، وخير مثال على ذلك، تجربة الإمام ابن حنبل في مجابهة مشروع المأمون «فتنة خلق القرآن»، فلا نعرف، كما يشير السيد، أزمة طُرحت فيها مسألة العلاقة بين الدين والسلطة السياسية، أو بين النخبة الدينية والأخرى السياسية، إلا في عصر المأمون العباسي (198 ـ 218هـ). ففي عام 218هـ طلب المأمون من واليه على بغداد أن يستدعي إليه علماء بغداد، ويسألهم عن عقيدتهم في القرآن. صمد في هذا الإمتحان أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح اللذان أصرّا على أن القرآن كلام الله غير مخلوق. مات المأمون ومات ابن نوح، وبقي ابن حنبل يعاني السجن والضرب في أيام المعتصم (218 ـ 227هـ)، والواثق (227 ـ 232هـ)، وفي عام 233هـ أمر الخليفة المتوكل (232 ـ 247هـ) بإطلاق سراح ابن حنبل، وتحديد إقامته في منزله حتى وفاته

(59) المصدر نفسه، ص 389.

عام 241هـ أما السلطة نفسها، فهي لم تكف عن محاولة إخضاع المؤسسة الدينية الصاعدة لها، تارة بالحسنى، وطوراً بالقوة، كما ظلت السلطة تؤكد أن الأمور تزال «كما كانت عليه أيام الرسول (صلى الله عليه وسلم)وصاحبيه». وكان القراء والفقهاء هم الذين يهاجمون ويواجهون، لا لاعتقادهم أن السلطة انحرفت فقط، بل ليؤكدوا أيضاً بروزهم كمؤسسة بديلة لـ «مؤسسة النبوة» في تأصيل الشريعة وحمايتها من «تأويل المبطلين وتحريف الغالبين...»[60].

ويعود السيد إلى مقارنة التجربة الإسلامية بالمنظومتين الإغريقية/الهلينية، والفارسية/الساسانية، فيرى أن المنظومة الأخيرة رفعت من شأن السلطان حتى جعلته جزءاً من المنظومة الكونية، في حين سوّت المنظومة الإغريقية بين الرعايا أمام الملك المتعالي السامي، وهكذا رفض المعتزلة المنظومتين «ففي حين تبدأ القضية من الأمة الكاريزمانية في المنظومة العربية الإسلامية، تبدأ في كلتا المنظومتين الأخريين من فوق»[61].

ولاحظ السيد أن هذا التصور لدمج السلطتين بسلطة واحدة متمثلة بالخليفة أو السلطان، قد راق للخلفاء والحكام بعد انتهاء العهد الراشدي. فإذا كنا بصدد «صورة الخليفة عن نفسه وواجباته تجاه الدين، فهو يعلّل النهي بإنفاذ شرع الله، ورعاية مصلحة الأمة. ويعني هذا أن الخليفة كان يتصور مهمته الأساسية في حماية الدين، وكان يستطيع، في نظر نفسه، أن يتدخل شارعاً»[62]. ويتصل هذا التصور برؤية شاملة لدور خلافة الله، وخليفة الله في العالم، وفي دار الإسلام على حد سواء، ويستعين الخليفة/السلطان بتصورات الإسلام الأولى عن «الاستخلاف» ووراثة الأرض، بعد أن يجري توظيفها لخدمة هيمنته على الشأنين الديني والسياسي «فالإنسان مستخلف على الأرض، والمسلمون من بين الناس مستخلفون من الله على الناس، والخليفة مستخلف على المسلمين، والطاعة تخترق هذه المنظومة كلها، فتجعل من خليفة المسلمين خليفة الله، ويجعل من طاعته طاعة الله»[63]. وعرض السيد

(60) رضوان السيد: المصدر نفسه،ص 391، و«الدين والسياسة في التجربة التاريخية الإسلامية،» الحياة ، 2004/8/28، ص 14.

(61) السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، ص 114.

(62) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 134.

(63) المصدر نفسه، ص 134.

لمحاولة المأمون كي يهيمن الخليفة/الدولة على الدين، وهيمنة السلطة على المقدس الديني وحيازته، وذلك بأن فرض نفسه مرجعية عليا في الدين والدنيا معاً، ففشل، وخاض مواجهة مع قادة الأمة من الفقهاء وأصحاب الحديث. ولكن انقشعت المواجهة عن بروز مجالين مستقلين عن بعضهما بعضاً: المجال الديني ويتمثل في الهيئة الدينية ومن ورائها الجماعة، ومجال سياسي ممثل بالخليفة والسلطان والسلطة. وكما يسرد السيد: «اختار المأمون مسألة للمواجهة والاختبار لسلطة الدولة في الدين وعليه... هي مسألة خلق القرآن. وقاومه «أهل السنّة» بوعي متصاعد بمهماتهم الدينية، واعتبارهم أنفسهم أهل الدين وحرّاسه، وحملة القرآن «كلام الله القديم»، وتمثيلهم للإسلام والأمة المستخلفة في العالم وعليه.

وتابعت السلطة العباسية المواجهات والملاحقات بعد المأمون في عهد المعتصم والواثق، ثم خفّ التوتر في عهد المتوكل وأعقابه نتيجة التأييد الشعبي العريض الذي لقيه (أهل السنّة والجماعة). ويستأنف السيد سرده ليبين آثار هذه المواجهة ونتائجها التي أسفرت عن الإقرار بوجود الجماعة المعصومة واستقلال المجال الديني عن المجال السياسي، بما تضمنه ذلك من نتائج، إذ يقول: «لقد كان معنى التسليم بوجود الجماعة المعصومة خلق مجال اجتماعي مستقل عن السلطة، وحياة دينية اجتماعية يسودها «أهل السنّة» وليس الدولة... كان معنى ذلك الانفصال التدريجي في الفكر والاجتماع بين الشريعة والسياسة، في ظل استمرار الشرعية الدينية العليا (الدين، الأمة المستخلفة، خلافة الله) المستوعبة للجميع. وكما غيرت الأزمة من موقف الدولة وموقعها من الشريعة وممثليها، غيّرت أيضاً من موقف العلماء من الأمة أو مفهومها... فقد صار يكفي لديهم النطق بالشهادتين للدخول في الإسلام، بينما بقيت سائر الجماعات الدينية الأخرى جماعات اصطفاء وإلهام وخصوصية»[64].

كما أشار السيد بهذا الصدد، إلى محاولات أخرى لدمج الديني بالسياسي، إلا أنها فشلت أيضاً. حاولت حركات سياسية إسلامية في الغرب الإسلامي أن تردم الهوة عن طريق إيصال الفقهاء إلى السلطة. وبالمقابل انفرد إمام الحرمين الجويني (478هـ) في المشرق بالدعوة إلى توحيد الخلافة

(64) المصدر نفسه، ص 47.

والسلطة، لكن التجربة المغربية فشلت لأن الفقيه كان يتحول فجأة عند تسلمه كرسي الحكم إلى سلطان قاهر، بينما بقيت دعوة إمام الحرمين في المشرق من دون جدوى. وقد علّل مؤرخ واع مثل ابن خلدون (808هـ) الوصول إلى هذه الطريق المسدودة بكلمة للصحابي عتبه بن غروان (17هـ)...: «ما من نبوة إلا تناسخت (أي استحالت) ملكاً»[65].

3 ـ استقلال «السلطة الدينية» عن السلطة السياسية، والمجال الديني عن السياسي

أخفقت جهود السلطة/الخلافة، بعد العهد الراشدي، في تكريس هيمنتها على المجال الديني، وفي تنصيب نفسها ممثلة لإرث النبوة. وبقيت «الجماعة الأمة» التي لا تجتمع على ضلالة، والهيئة الدينية المعبرة عنها أيضاً، بمنأى عن الاستيعاب والتمثُّل من قبل السلطة. ولعل رفع شأن «الأمة/الجماعة» إلى مصاف (العصمة)، واعتبارها مرجعية للشرعية ومصدراً للسلطة هو وراء ما ذهبت إليه بعض الفرق الإسلامية من الاستغناء عن السلطة أساساً، إذ استطاعت الجماعة تسيير أحوالها بنفسها. ولعل ذلك وراء ميل السيد إلى القول: «ربما أمكن استناداً إلى هذا الفهم إدراك مغزى توجه أبي بكر الأصم (حوالى 230هـ) الذي ذهب إلى أنه إذا «تكافّ الناس من التظالم استغنوا عن الإمام»، وعلى هذا «فالأمة ضرورة كونية إذن، أمّا الإمام فقضيته طارئة إذا تظالمت الأمة، لكن أكثر المفكرين المعتزلة والمتبصرين من أصحاب الحديث والفقه، ظلوا على إيمانهم بوجوب الإمامة لتحقيق وظائفها الاجتماعية والدينية»[66].

فالدين والجماعة/الأمة أيضاً أوسع من السلطة التي تضيق أطرها عن استيعابهما، ولم تكن الدولة ضرورية للإيمان الديني الإسلامي، كما إنه بقدر ازدياد تحول الدولة وترسخ ركائزها وآليات عملها، وتباعد الزمن الخارق زمن النبوة والوحي، وابتعاد الزمن الراشدي عنها، ازداد معها الطابع الدهري ـ الزمني لهذه الدولة، حتى وإن كانت قد بقيت هذه الدولة، دولة للمسلمين، كجماعة سياسية، أي أناس قابلين للخطأ والصواب، وجماعة مدنية ذات

(65) المصدر نفسه، ص 364 ـ 395.

(66) السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، ص 144 ـ 115.

مصالح مادية متضاربة وليست «دولة دينية»، لأن الدين يعني العصمة والمناعة ضد الخطأ، والدولة هي في الواقع تعيش في زمانها وطبقاً لتأثير مصالح هذا الزمان. بينما كان العهد النبوي ـ الراشدي يشفعها، ويشفع قادتها بهالة من الكاريزما، وبنوع من (القداسة)، ويمنحها مسحة من الشرعية الدينية، إلا أن هذه الكاريزما والقداسة ما لبثت أن تخفّفت منها مع الأيام، لتظهر في سلوكها تجاه (مواطنيها)، كما هي على حقيقتها: دولة مدنية من دون غطاء. وقد أشار السيد إلى هذا الميل بقوله: «كان الوازع الديني في عصر الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم) أغلب، ثم تغلّب الوازع الدنيوي، دون أن يزول الدين عموماً، لكن غلب على الدولة طابع «الملك العضوض» فكلما تحولت السلطة إلى مؤسسة تحول الإسلام إلى مؤسسة، وداخلت هذه المؤسسة الأهواء نتيجة الاختلاف في تأويل النصوص المتشابهة في القرآن والآثار والأخبار»[67]، إذ لم يعد بإمكان تلك السلطة، على إثر تحولها إلى ملك عضوض الإدعاء، إلا بصعوبة بالغة، أنها أمينة على الإرث النبوي الراشدي، أو أن بإمكانها تمثيل السلطة الدينية إلى جوار إمساكها بالسلطة السياسية، حيث ترسخ، وإن بصعوبة بالغة، الاستقلال بين السلطتين، بطريقة لا تخلو من التوتر، وقد نصح الفقهاء بطاعة الأئمة ما ظلوا مسلمين ظاهراً، ويأمّون الصلاة، ويقيمون الجهاد. هنا يتساءل السيد، إن» كان هناك تصور في القرن الإسلامي الأوّل، يشبه ما كانت عليه الأمور في المسيحية الأولى بشأن علاقة السلطة الدينية بالدولة، والتي تجسدت بقول المسيح الشهير: إن ما لقيصر لقيصر، وما لله لله ـ ويعني هذا «أن نطيع قيصر في الأمور الدنيوية التي هي من اختصاصه!؟». ويجيب السيد: «لا شك في أن هناك فرقاً بين التطورين»[68]، إذ يبقى أن ما يطلبه الفقيه من الخليفة/السلطان ليمنحه الشرعية، العديد من الوظائف ذات المظهر الديني: الصلاة وهي فريضة دينية، لكن وجهها السياسي واضح في الجماعة والجمعية، أما المعنى الديني للجهاد، فهو واضح أيضاً.

غير أن هذا لا يلغي حقيقة أن المجالين السياسي والديني في الإسلام مستقلين عن بعضهما البعض، مع الاحتفاظ بنوع من التجاذب والتنافر، ولا يُخفي الفروق التي لا يمكن تجاهلها، بين مسار التجربتين المسيحية والإسلامية مع الدولة والسياسة. فالمسيحية ممثلة بالكنيسة، على الرغم من

(67) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 398.
(68) المصدر نفسه، ص 378.

أقوال المسيح باحترام استقلالية المجال السياسي، راودها الطموح في الهيمنة على المجال السياسي، بالإضافة إلى هيمنتها على المجال الديني، بينما كانت السلطة/الخلافة، في بلاد الإسلام، هي من كانت له الأرجحية في الهيمنة على الهيئة الدينية. لقد صارت الكنيسة المقرّ الأول للسلطة الاجتماعية والروحية، بعد أن أطاح غزو الهون بروما وامبراطويتها، ومن ثم أخضعت المجتمع لنظام صارم من القيم، لتقيم عليه سلطتها المطلقة والحصرية، وما لبثت أن تطاولت على شؤون الدولة والسياسة، وحرّمت المجتمع من تأسيس نفسه سياسياً باستقلاله عنها .وعلى الرغم من أن المسيحية الأولى فصلت بين سلطة الدولة وسلطة الكنيسة، وأعطت لكل منهما مجال استقلاله الكامل، إلا أن تعاظم دور الكنيسة الرومانية في أوروبا بدّل الوضع، وسمح للباباوات بفرض رفعة الكنيسة على السلطة الزمنية، فقد شرّع البابا غريغوار السابع الذي استلم الكرسي البابوي عام 1073م، العقيدة الثيوقراطية، في وثيقة تشرّع، أوّل ما تشرع، سلطة الكنيسة التي باتت تمتد لتشمل الدولة نفسها، في فصول دقيقة واضحة، تنص في بنودها الأساسية:

1) بند 3 ـ إن البابا الروماني وحده يستطيع أن يخلع الأساقفة أو يغفر لهم.

2) بند 9 ـ إن البابا هو الإنسان الأوحد الذي يقبّل جميع الأمراء قدميه.

3) بند 12ـ يجوز للبابا أن يخلع الأباطرة.

4) بند 18ـ لا يعدّل حكمه أحد. وهو وحده يستطيع أن يعدّل حكم الجميع.

5) بند 19ـ ينبغي ألا يُحاكم من أحد.

6) بند 27ـ يمكن للبابا أن يحل من قسم الولاء الذي أُقسم للظالمين[69].

إذا كان هذا حال سلطة الكنيسة الرومانية مع الدولة، فإن الدولة في التجربة السياسة الإسلامية هي من كانت له اليد الطولى على المجال الديني، إذ حاولت السلطة السياسية فرض تبعية الهيئة الدينية لها. وحرّمت الدين من أن يبني أي سلطة مركزية له، وجعلته ميداناً حراً للاختلاف والتنوع بين الطرق الصوفية والمذاهب والمدارس إلى أن تحقق نوع من التسوية والتفاهم على

(69) قارن: جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية ، ترجمة ناجي الدراوشة، 2 ج (دمشق: وزارة الثقافة، 1984)، ص 224 ـ 225، وسعيد بنسعيد العلوي والسيد ولد أباه، عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي ، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، 2006)، ص 17 ـ 18.

احترام حرية العلماء واجتهاداتهم، وحرية زواياهم ومساجدهم، مقابل ابتعاد العلماء عن التدخل المباشر في شؤون الحاكم والحكم، من دون أن يمنعهم ذلك من ممارسة حقهم في إدانة الظلم والجور (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). ثم نجحت الدولة في إعادة بناء هيئة دينية مرتبطة بها تطمئن لولائها، وتستخدمها في الوظيفة التي لا يمكن للدولة أن تقوم من دونها، وهي تكوين إطارات السلطة التشريعية والقضائية. وهكذا جعلت الإفتاء مؤسسة في خدمة الدولة، يقول السيد مقارناً بين التجربتين: «فقد كانت الكنيسة مسيطرة على الشأن الديني (صورة العالم) والشأن السياسي (الامبراطورية الرومانية المقدسة)، بينما سيطرت المؤسسة الدينية الإسلامية (المختلفة إلى حدّ كبير عن مثيلتها في الكاثوليكية) لا في القديم ولا في الحديث... والتفوق السلطاني أيام العباسيين الأوائل، هو الذي وتّر الجو الديني، وقوّى تيار التشدّد»[70].

بالتوافق مع هذه المعطى التاريخي، أشار السيد، في سياق تمييزه بين وظيفة المؤسستين الدينيتين في الإسلام والمسيحية وآليات علاقتهما بالدولة، إلى أن المؤسسة الدينية المسيحية كانت شديدة القوة والمركزية لأنها أدارت شؤون الخلاص والنجاة، هكذا تجلّت الحصرية في العقيدة، وتجلى قانون الإيمان عند المسيحية في الكنيسة، الحارسة والراعية والمقدسة قدسية المسيح ذاته... فكانت النتيجة، أن هذه الحصرية قد حفظت شكلاً من أشكال التماسك، والاستمرار في المؤسسة الدينية، غير أن هذه الحصرية المركزية أفضت إلى انقسامات وتشرذمات، ثم إلى حروب ونزعات دينية، قامت فيها الكنيسة بدور المبادر والمستخدم لسلطة الدولة. بالمقابل، إن ذلك لم يحدث في المجال الإسلامي «ليس لأن المؤسسة غير موجودة، كما يقول كثيرون، بل لأن القائمين على المؤسسة الدينية في الإسلام هم الفقهاء وليس المتكلمون أو علماء أصول الدين. ولقد كان الفقهاء لا يعنون بالشكل العقدي فحسب، بل بالتعامل بين الناس أيضاً، كما تبلورت على مرّ القرون مهام الفقهاء الذين يعتبرون أنفسهم ورثة النبي (صلى الله عليه وسلم)، في الأمور التالية: اشتراع واستنباط الأحكام الفقهية والفتوى، وقيادة الشعائر والتعليم الديني. وقد انتمى علماء أصول الدين إلى أحد المذاهب الفقهية، وانصرفوا إلى التشاجر في ما بينهم،

(70) قارن: رضوان السيد، «التجديد الفقهي والديني،» الاجتهاد ، السنة 15، العددان 57 ـ 58 (شتاء ـ ربيع 2003)، ص 15، وبرهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991)، ص 285 ـ 286.

لكن المؤسسة الفقهية مفتوحة، وقانون الإيمان الحصري والمحدد البنود والمتفق عليه غير موجود. ولأن الفقهاء هم المسيطرون وليس المتكلمون، فإن الانقسامات لم تكثر، والحروب الدينية لم تقع على الرغم من وجود الحساسيات العقدية بين المعتزلة وأهل السنّة، وبين الشيعة والسنّة. بيد أن السبب الأهم لعدم حدوث النزاع هو عدم وجود التنافس بين الفقهاء والدولة، بطريقة مغايرة للعلاقة التي سادت في العصر الوسيط بين الكنيسة والدولة، إذ إن الكنيسة الكاثوليكية «أرادت استتباع الدولة، واستطاعت ذلك لفترة من الزمن، ثم تكسرت النصال على النصال، بينما جرى تقسيم العمل في المجال الإسلامي بين الفقهاء والدولة. الدولة تدير الشأن العام ولا تتدخل في الشأن الديني، والفقهاء يديرون الشأن الديني الخاص والتشريع، ولا يتدخلون في الشؤون الإدارية والسياسية والتنفيذية»[71].

وهكذا، شدّد السيد على واقعة استقلالية المؤسستين: الدينية والسياسية في الإسلام، وإن كان هذا لم يمنع السلطة السياسية/الخلافة من محاولة الهيمنة على الهيئة الدينية، إذ لم تكف هذه السلطة، كما يذهب السيد «عن محاولة إخضاع المؤسسة الدينية الصاعدة، تارة بالحسنى، وطوراً بالقوة، كما ظلت السلطة تؤكد أن الأمور ما تزال كما كانت عليه أيام الرسول (صلى الله عليه وسلم)وصاحبيه، بل وأصحابه الراشدين، إذ لم تعرف أيامهم ممثلين للشريعة مستقلين عن الموجودين في السلطة»[72]. فبعد المرحلة النبوية الراشدية «انفصلت المؤسسة السياسية عن المؤسسة الدينية تدريجياً، حتى اكتمل ذلك الانفصال بين الخلافة والسلطة، وظهور الأمراء والسلاطين، واستتباب ترتيبات ذات أبعاد طبقية، إذ استأثر بالسلطة أرباب السيف (الترك) وظلت المناصب الدينية، وبعض المناصب الإدارية في يد أرباب الأقلام. وهكذا حدث تمايز بين مجالين، أحدهما سياسي، والآخر ديني، ولكل منهما أربابه. انفصلت السياسة عن الشريعة، واستمر الصراع على حواشي المجالين. وبقيت المرجعية العليا للإسلام»[73]. وعلى الرغم من محاولات السلطة/الخلافة المتتالية استتباع الهيئة الدينية لها، لم تستطع ذلك، «فقد فشل الأمويون ومن بعدهم العباسيون في إبقاء المؤسسة السياسية مهيمنة على الدين، وظهرت فئة من الفقهاء، والمحدثين التي

(71) رضوان السيد، «لاهوت الأديان والتسامح،» الاتحاد (الإمارات)، 2007/4/8.
(72) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 390.
(73) المصدر نفسه، ص 406.

استطاعت، في النهاية، أن تنتزع «المرجعية الدينية» من الدولة، على الرغم من استمرار النزاع، وعدم اعتراف أي من الطرفين للآخر بذلك نهائياً، فحدث انفصال بين السياسة والشرعية، وليس بين الدولة والدين»[74].

لم تتوقف السلطة/الخلافة في زمن العباسيين عن محاولاتها اللهيمنة على الهيئة الدينية، وكانت أبرز تلك المحاولات، كما رأينا، (فتنة خلق القرآن)، قد جرت في عهد المأمون والمعتصم والواثق بالتحالف مع المعتزلة والشيعة، ويبدو أن واقعة المأمون (التي لم تتكرر في ما بعد خلال التجربة التاريخية الإسلامية) أفضت، بحسب السيد، إلى «فصل عملي بين الشريعة والقائمين عليها والسياسة، بما في ذلك الخلفاء والسلاطين في ما بعد. وهذا يعني انفراد العلماء بتحديد أمرين: العقيدة الصحيحة، واشتراع الأحكام استناداً إلى القرآن والسنّة، والإجماع في ما بعد... وما عنت تلك «المصالحة»... انتهاء النزاع بين السلطتين على حدود المجالين، فقد كان الفقهاء ينتهزون فرصة ضعف السلطة السياسية فينتزعون منها بعض المسائل التي يرون اصطباغها بصباغ ديني، مثل حق أخذ الزكاة.. ومثل القضاء في شأن المعارضين السياسيين، ومثل الحسبة، أو تقوى السلطة السياسية، فتنتزع من الفقهاء بعض المسائل، مثل قضاء المظالم أو التدخل في شؤون المواريث»[75]، وحينها فاز الفقهاء والمحدّثين (السنّة) على المتكلمين المعتزلة في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، ومن ثم انتظم نوع من التعايش بين المؤسستين على قاعدة نوع من الاستقلالية لكل منهما في مجاله الخاص، وقد تعزّزت تلك الحالة في ما بعد، ولا سيما بعد ظهور السلاطين (البويهيين ثم السلاجقة) وإمساكهم بالسلطة فعلياً، مع الإبقاء على منصب الخليفة.

وكما أشار السيد إلى ذلك بقوله إن الدولة العباسية واجهت منذ القرن الثالث «مشاكل ذات طبيعة إدارية وسياسية، فكان الفقهاء والكتاب هم المؤهلين للتصدي لها»، وذلك مع بدء التحول في الملكية وبروز ظاهرة متغلبي الأطراف. ولم تكن الدولة في المركز (بغداد) قادرة على حل هذه المشاكل بالقوة العسكرية «فلجأت إلى الحلول السياسية التي كان القانونيون

(74) المصدر نفسه، ص 116.

(75) السيد، «الدين والسياسة في التجربة التاريخية الإسلامية،» ص 14، وفهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام (عمان: دار الشروق، 1989)، ص 12 ـ 21، الذي نفى دور المعتزلة في محنة خلق القرآن.

(الفقهاء) والإداريون هم رجالها»، وكان على الخليفة، وقد انحسرت سلطته وموارده مع بروز دور متغلبي الإطراف، واستيلاء البويهيين على سلطته، أن يستغل المتاح من أجل تحقيق الاستمرارية، «لكن همه الأكبر كان الشرعية السياسية، إذ كان أمراء الأطراف وسلاطين البويهيين والسلاجقة والزنكيين والأيوبيين حريصين على الحصول على شرعية دينية من الرجل الضعيف في بغداد، «وهذا الهم المشترك (الحصول على الشرعية) هو الذي ساهم إلى حد كبير في فرض الفقهاء على الخلفاء، وفي فرض الوزراء والإداريين على السلاطين. واستتبع ذلك بروز نظرة جديدة، لأول مرة، كانت تبشر في القرن الرابع والخامس، بتحقيق تنسيق حقيقي بين السلطة والمثقفين (الفقهاء)، غير مجحف بحق أي منهما. فلتكن للخليفة ووزرائه وأمرائه السلطة وشؤونها، وليكن للفقهاء والسياسيين الاجتماعيين الدين وشؤونه. لقد عمل كبار فقهاء القرنين الرابع والخامس في بغداد في بلاط الخلفاء»[76]. وما عزّز موقع السلطة الدينية قبالة السلطة السياسية، هو أن هذه السلطة الأخيرة ازدادت حاجتها إلى السلطة الرمزية للفقهاء واللهيئة الدينية في ظل الظروف المستجدة التي برزت فيها السلطنة ومتغلبو الأطراف على حساب موقع الخلافة السياسي. وكما يقول السيد: «ما كان الخليفة ليستطيع إدانة فاطمي القاهرة، وقرامطة العراق، ومجاذيب الصوفية من دون موافقة كبار رجال المذاهب السنية الأربعة الذين شكلوا ما يشبه هيئة دستورية عليا، تعمل مستقلة، إلى حد ما، عن الخليفة ووزيره وعن السلطان»[77].

ثم يعود السيد، فيشخص حالة التعايش بين السلطتين وحيثياتها في العهد السلجوقي، ليقول: «مع حركة الإحياء السنّي في القرن الخامس الهجري، وبروز السلاجقة قوة سنّية صاعدة، دعت السلطة السياسية، (ممثلة بالخليفة والسلطان السلجوقي)، العلماء الشافعية بالذات إلى التعاون على أساس الفصل (بين السلطتين)، فكانت ظاهرة نظام الملك السلجوقي في «النظامات»، وقد «توحدت نسبياً الدولة أيديولوجياً، بعد أن تحققت الوحدة السياسية نسبياً أيضاً على أرض الواقع»[78].

(76) السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، ص 270 ـ 271.
(77) المصدر نفسه، ص 271.
(78) المصدر نفسه، ص 274.

وهكذا، «سلّم الفقهاء لسلطة الأمر الواقع بالطاعة في المجال السياسي، وسلّمت لهم السلطة بتمثيل المجتمع عن طريق توليتهم أمور الأوقاف والمدارس والقضاء والفتوى. لكن السلطة التفّت على هذه المجالات، (وعلى القضاء بالذات)، عن طريق قضاء المظالم، والحسبة، فكانت احتجاجات الفقهاء على غلبة السياسة على الشرعية في المجالات التي هي من اختصاص إسلام الشريعة، وتلك التي تمس المجتمع المدني، وتترك فيه آثاراً سيئة»[79]. غير أن هذا التعايش بين السلطتين الدينية والسياسية على قاعدة الاعتراف باستقلال كل منهما في مجاله الخاص، لا يخلو من هزّات وتجاذبات دائمة، تتعلق بميزان القوى بينهما. فكلما شعرت السلطة السياسية بالثقة بقوتها، تضاءلت معها الفرصة أمام السلطة الدينية في تأكيد استقلالها. قدّم السيد مثالاً على ذلك تجربة الزنكيين والأيوبيين في هذا الشأن، فمع تصاعد قوتهما السياسية «في غمار الصراع ضد التتار لتحرير الأرض من الغزاة، صاروا زعماء شعبيين، لم يعودوا بحاجة إلى دعم أيديولوجي تسويغي من جانب الفقهاء، كما لم يعودوا على استعداد لتقبل الفصل العملي بين الدولة والدين... وكان على الفقهاء والمحدّثين أن يقبلوا العمل ابتداء من القرن السادس الهجري موظفين، أو أن يعتزلوا في بيوتهم «إذ أصبحت الأرجحية هنا للسلطة السياسية التي كانت دوماً هي البادئة في تجاوز صيغة الاستقلال بين المؤسستين، على عكس التجربة الأوروبية في العصر الوسيط حيث كان للكنيسة موقع الأرجحية على المجال السياسي، وفي هذا المناخ الذي تراجع فيه موقع المؤسسة الفقهية حدّدت السلطة للفقهاء «وظيفتهم» تحت طائلة التنكيل، أو العزلة. لهذا، «توفي ابن تيمية الذي أحب تأكيد الوظيفة الاجتماعية للعالم (الفقيه) في السجن[80].

وعندما صعد المماليك إلى السلطة، «أمل العلماء أن يستعيدوا بعض نفوذهم بسبب جهل السلاطين الجدد بالدين»، لكن، كما يقول السيد فإن المماليك ممثلين بالظاهر بيبرس حددوا «سياسة طويلة المدى تجاه رجال العلم والدين، عندما اعترفوا بالمذاهب السنية الأربعة فأُلهي الجميع بالخصومات في ما بينهم، وكان (السلطان) يستطيع أن يحصل على فتوى بما يريد من فقيه

(79) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 362.

(80) السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، ص 274.

المذهب الحنفي مثلاً، إذا امتنع رجل المذهب الشافعي»[81]، فانخفضت بذلك أوزان الهيئة الدينية أمام صعود (قوة السلطة) وإن بقيت تحظى بالاعتراف بها ممثلة اللهيئة الدينية، وللمجال الديني، ومؤتمنة عليه.

غير أن هذا الانفصال بين الشرعية التي يرتبط بها الفقهاء والهيئة الدينية وبين السلطة كقوة مسيطرة عارية خلت من التسويغ الشرعي المناسب، ترك آثاره في التجربة السياسية الإسلامية ومآلاتها، وهو ما عبر عنه السيد بنص طويل معبر: «إنها القوة الغاشمة التي تواجه الشرعية دائماً، فإذا تصالحت معها كان ذلك من قبيل الضرورة ولأجل محدد... وإذا عرفنا أن «القضاء» كان المجال الوحيد الذي بقيت فيه للفقهاء كلمة مسموعة منذ القرن الرابع الهجري في المجال العام، أدركنا كم كانت مساهمة الفقهاء والعلماء محدودة في مجال التجربة السياسية للأمة، بل في مجالات أخرى كثيرة. وقد كان هذا الانفصال شبه الكامل بين الشرعية والقوة السياسية المسيطرة كارثي الآثار في تاريخنا السياسي كله، فالسلطان يملك القوة، ويملك العسكر ويملك الإدارة بينما يملك الفقهاء وسائل التأثير في المجتمع، وسلطة «التدوين»، فاستحوذوا بالتالي على إمكانات واسعة للضغط والتحريض»[82].

وقدم السيد دراسة وافية عن نوعين من المثقفين، عرفهم الإجماع السياسي العربي الإسلامي، أولهما ، الفقيه وهو الممثل الفعلي اللهيئة الدينية والمعبر عنها، و ثانيهما كاتب الديوان، أو صاحب مؤلفات الآداب السلطانية ، وهو المعبر عن مشروع السلطة السياسية القائم ووظائفها المعمول بها، الأول ينظر إلى نفسه، كما ينظر الآخرون إليه، بمن فيهم رجال السلطة، على أنه ممثل الإرث النبوي الراشدي، والثاني يتطلع إلى خدمة السلطة السياسية، بوصفه كاتب ديوان أو موظفاً في إداراتها، من ذوي حملة القلم. وقدم في كتاباته الآداب السلطانية أو مرايا الأمراء التسويغات لما هو قائم من آليات لعمل السلطة، وأباح لنفسه تقديم النصائح للسلطان، أو الخليفة لتوفير شروط استمرار الملك ولضمان استقراره، فكانا (الفقيه وكاتب الديوان) في حركتيهما هاتين، يعبران عن هذا الاستقلال للسلطتين الدينية والسياسية: يتخذ الفقيه من صورة الخلافة المُتخيلة ومن النص مصدراً للشرعية، ويستمد الكاتب من

(81) المصدر نفسه، ص 274.

(82) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 364

(العقل) والحكمة والمصلحة مصدراً وازناً لتصوراته عن الملك ووظائفه. ولخص السيد موقع كل من الفقيه وكاتب الديوان من الشريعة والسلطة السياسية، ورهانات كل منهما ومشروعيته، بالقول: «هناك أمران يختلف فيهما كاتب الديوان المتكوّن في القرن الثاني الهجري عن الفقيه الذي بدأ يتكون قبل ذلك بقليل:

الأمر **الأول** تسليم كاتب الديوان بطبيعة السلطة وشرعيتها ما دامت قائمة، في حين كان الفقيه لا يسلم بالسلطة لغير قريش تبعاً للنص النبوي، ثم إنه لم يكن يسلّم بالشرعية إلا لقريشي وصل إلى السلطة تبعاً لطريق الشورى، والعقد والبيعة. ولأن الشورى الكاملة في صورة الفقيه عن التاريخ، انتهت بمقتل الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، فإن الفقيه طور رؤية تفصل الشرعية عن السلطة بقدر ما تبعد تلك السلطة عن الشريعة. فالتسليم بالشرعية للسلطة هو أعلى الدرجات عند الفقيه، يتلوه التسليم بالطاعة لها لحفظ أهداف الأمة الكبرى: وحدة الأرض، ووحدة الأمة، وجهاد العدو وتقسيم الفيء.

الأمر **الثاني** إصرار الفقيه على إحداث تغيير في المركز الأول إذا اختلّت الأهداف الثلاثة الأولى، بينما لا يناقش كاتب مرايا الأمراء أصل السلطة ولا كيفية سلوكها، بل يذهب إلى أن السلطان يستمر ويثبّت مُلكه إذا منح لمثقف الديوان المركز الثاني الذي يستطيع من خلاله أن يُعينه على إبقاء سلطانه، لأنه يكون الواسطة بينه وبين الناس»[83].

يسلّم كاتب الآداب السلطانية ، وصاحب مرايا الأمراء بشرعية السلطة القائمة، بل إن مدار آدابهما حول «السلطة القائمة، ولا تدعي لنفسها حق البحث في أصل السلطة، وطريقة وصول المتسلط إلى كرسيها، بل تقدم نفسها باعتبارها أدب نصائح، هدفه مساعدة السلطان على التصرف بطريقة تعينه على الازدهار والاستمرار»[84]، فكتّاب السلطان كما يصفهم السيد «ليسوا بيروقراطية فنية أو تقنية محايده تعمل مع كل العهود أو الدول، بل هم «جزء» من المشروع السلطوي المسيطر، يرتفعون بارتفاعه، وينقضون بانقضائه، فهم جزء من «البنية التنظيمية» للسلطة أو لسان حالها، وليسوا موظفين عاديين»[85].

(83) المصدر نفسه، ص 153 ـ 154.
(84) المصدر نفسه، ص 152.
(85) المصدر نفسه، ص 12.

وليس هذان المثقفان، الفقيه وكاتب السلطان، بأدوارهما ووظائفهما ومصادرهما وأغراضهما المختلفة إلاّ صورة تمثيلية لما كانت عليه السلطتين الدينية والسياسية من استقلال، حيث عبّر كاتب الديوان عن موقفه من السلطة السياسية وتصوره لها، بينما عبّر الآخر عن السلطة الدينية، وجمع بين الإبقاء على حلمه باسترجاع طوبى الخلافة، وتكييف مواقفه ومفاهيمه عن الشرعية مع السلطة الفعلية.

ثالثاً: تحولات السلطة ومفاهيم الشرعية

انطلق الفقهاء والمحدثون من افتراض أساسي حول طبيعة السلطة/الخلافة في العهود اللاحقة للخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم)، وهو انتقالها إلى طور جديد في مجال الشرعية ينتقص من شرعيتها الحقّة، حيث انتقلت السلطة فيها من شرعية الخلافة الراشدية القائمة على الشورى، وإرادة الجماعة وتمثّلها لرسالة الاستخلاف والدعوة، إلى سلطة «الملك العضوض» من دون أن تفقد شرعيتها بالكامل، حيث حدّد لها الفقهاء بعض المعايير لمحضها الشرعية النسبية، وقد نوّه السيد بشرح ابن خلدون (808هـ) لهذا التحول في طبيعة (الخلافة)، حين استشهد الأخير بقول الصحابي عتبة بن غزوان: «ما من نبوة إلا تناسخت (أي استحالت) ملكاً»، كما قارن موقف ابن خلدون بمقاربة ماكس فيبر لتاريخ السلطة مع الدين، عندما اعتبر الأخير أن السلطة الأولى المؤسسة على الدين أو الأيديولوجيا، تكون زعامتها غلاّبة (كاريزما) في مرحلتها الأولى، ثم تتحول في مرحلة الأتباع، حيث يفقد الأتباع الكاريزما، إلى سلطة قهرية، إذ يلجأ هؤلاء الأتباع إلى القوة المجردة أو المؤسساتية كي تستقر السلطة[86]، فبعد فترة الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم) رأى الفقهاء، أن الخلافة انقلبت مُلكاً عضوضاً، بسبب حدوث أمور عدة، مبتدعة: وصول معاوية إلى السلطة بالقوة، ولو بويع شكلياً، واستحداث معاوية عملياً لمنصب ولاية العهد، والتدخل في مسائل الدولة المالية بالخلط بين المال الخاص والمال العام. غير أن الفقهاء، ولا سيما السنّة، وبذريعة الحفاظ على وحدة الأمة، واستمرار الجهاد والدعوة، اشترطوا الاعتراف بسلطة الخلافة، بمدى تحقيقها للأمور الثلاثة السالفة التي اختير من أجلها، وإن كانت هذه غير مُكتملة، وقد استشهد السيد بعبارة حسن البصري

(86) المصدر نفسه، ص 365.

(110هـ) في معاوية بن أبي سفيان، التي أشار فيها إلى «أخذه الأمر عن غير مشورة» و«استخلافه ابنـه»، مـا يعني اعتبار وصول معاوية إلى السلطة نقطـة تحـول في طبيعـة النظـام السـياسي الإسـلامي، تحولـت فيهـا الخلافة إلى مُلك، كما إن عبد الرحمن بن أبي بكر (57هـ) استنتج هذا التغـير مـع محاولـة معاويـة مبايعـة ابنه يزيد، وقال: «إنما تريدون أن تكون هرقلية»، بالإضافة إلى تـداول الحـديث النبـوي: «الخلافـة في أمتـي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك»[87].

تمحور إجماع الأمة حول فكرة التحول هذه، في طبيعة الخلافة، وعلى الأقل «السنّة وأهل الجماعـة» التي شكلت تاريخياً الكثرة الكاثرة من المسلمين، ويقول السيد في هذا السياق: «ما أن انتصف القـرن الأول الهجري حتى كان أمران أساسيان في سياسيات الراشدين قد دمرا: دُمرت الخلافة بمفهومهـا المقابـل لمفهـوم المُلك، ودُمر من ناحية ثانية مشروع عمر لإيجاد كـوادر مثقفـة للدولـة الجديـدة، فالخلافـة صـارت ملكـاً، وكوادر عمر (رضي الـلـه عنه) هجرت المدن ثائرة»[88]. أوضـح السـيد مـا لهـذا التحـول في طبيعـة السـلطة وآليـة عملهـا، وفي مفـاهيم الشرعيـة، مـن مفاعيـل في شـتى المجـالات. ولا سـيما في صـورة العلاقـة بـين السلطة/الخلافـة والهيئـة الدينيـة، الفقهـاء وعلـماء الـدين، وأيضـاً في الأيـديولوجيا التـي قـدمتها السـلطة السياسية والهيئة الدينية عن النموذج الشرعي للسلطة/الخلافة، وكيف زادت الأيام التباين بين مفـاهيمهما ومسوغاتهما عن المشروعية.

أما الصورة «النموذجية» المثالية التي تكونت عن الخلافـة الراشـدية، فقـد صـارت وراء الجميـع، إذ اعترف الأطراف كافة باستحالة استرجاعها، وقد عبر السيد عن ذلك بقوله: «استقل منطق وخطاب السـلطة (المؤسسة) عن الخطاب الأيديولوجي منذ القـرن الثالـث الهجـري، لكـن مـا اسـتطاع تطويعـه، كـما إنـه لم يستطع أن ينتج خطابـاً مضـاداً متماسـكاً، فاسـتمر ذلـك الخُلـف بـين خطـاب المثـال (التـاريخي) ومنطـق المؤسسة إلى نهايات المرحلة الكلاسيكية من عهود الدولة الإسلامية»[89].

---

(87) قارن: المصدر نفسه، ص 117 ـ 118، ورضوان السيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحـاضر والمسـتقبل (بـيروت: دار العلوم العربية، 1986)، ص 41.

(88) السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، ص 266.

(89) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 17

عالج السيد هذه الانزياحات الأيديولوجية والسياسية، وما رافقها من حركية اجتماعية سياسية ومن تبدل للعلاقة بين الشريعة والسلطة، وبين السلطة/المؤسسة والهيئات الدينية. وحاول الإجابة عن الأسئلة المثارة بين آونة وأخرى حول إمكانية تطبيق الشريعة، وعلاقة الشريعة بالسلطة والسياسة. وقد استند في تحليله إلى العودة إلى التجربة السياسية الإسلامية كما انبسطت تاريخياً، فأظهر في عرضه للتبدلات التي طرأت في شروط الفقيه على السلطة/الخلافة كي يمنحها الشرعية اللازمة، ومدى تخفّف الفقيه من هذه الشروط، مع الأيام، مرتبطاً بتبدّل طبيعة السلطة. وبالمقابل كشف ما قدّمته السلطة على الدوام، عبر تحولاتها، من مفاهيم مناسبة للشرعية مرتبطة أيضاً بحاجتها إلى غطاء أيديولوجي لتسويغ نهجها السلطوي، ومن ثم أضاء كيفية استخدام كلا الطرفين بانتقائية المفاهيم التي دشنتها المرحلة الأولى التكوينية للإسلام بعد تحويرها. فبسط أمامنا مشهد التحولات التي جرت في طبيعة السلطة، ووظائفها وترتيبها لعلاقتها مع (الشريعة) والهيئة الدينية، حيث عملت تلك التحولات على تعزيز الطابع المدني والدنيوي لعملها ولوظائفها بقدر انحسار دور المؤسسة الدينية على بعض الوظائف التقليدية التي كانت تقوم بها، وانحسار تأثير بعض الأطر التشريعية التي تُعتبر ذات مصدر شرعي، تستمد أصولها من (الشريعة) الإسلامية. وتعزّزت بالمقابل وتمدّدت صلاحيات الأطر التنظيمية أو «القانونية» المستندة إلى الدولة، بما هي دولة، وعلى إدارة السلاطين والحكام ومصالحهم، وما يتصوره هؤلاء الحكام من مصلحة للجماعة ولاستقرار الحكم، وللتوازنات السلطوية والاجتماعية الكبرى.

1 ـ اعتراف المثقف المسلم بتحولات السلطة وبنزوعها المدني

جاء الاعتراف بتحول السلطة، وزيادة الطابع المدني/الدهري المصلحي لطبيعتها وسلوكها من نوعين من المثقفين: الأول هو المفكر ـ الفقيه الذي واءم بين تعلقه الذهني بنموذج الخلافة الراشدية وتعامله مع الواقع الفعلي للسلطة، والتكيف مع أحوال الزمان. أما الثاني ، وهو الذي يهمنا هنا، فيتمثل بكاتب السلطان مؤلف الآداب السلطانية الذي تعرضنا له سابقاً. إذ انطلق الأخير أساساً من واقع السلطة الفعلية لينظّر لنموذجها، باعتباره مرجعه النهائي. فاستعرض السيد، في سياق ذلك، الطريقة التي واجه فيها الفقهاء المسلمون بروز ظاهرة المُلك القائم على المصلحة، وحكم العقل في مقابل الإمارة المتوافقة مع الشريعة، كاشفاً ما حملته مواقفهم، وتحليلاتهم لأشكال

السلطة من اعتراف صريح بظاهرة المُلك القائم على المصلحة والعقل، ومن إقرار ببعض الشرعية لها. وتناول السيد عروض ثلاثة من المفكرين المسلمين لنماذجهم النظرية حول السلطة. فيذكر أن ابن المقفع (145هـ) عدّد ثلاثة أشكال ممكنة للملك: مُلك الدين ومُلك الحزم، ومُلك الهوى. وحدّد الماوردي بدوره ثلاثة أشكال أو تأسيسات ممكنة للملك تقابل نماذج ابن المقفع: تأسيس الدين وتأسيس القوة، وتأسيس المال، كما تحدث ابن خلدون وشارحه ابن الأزرق عن ثلاثة أنواع للملك: الملك الديني، والملك الطبيعي، والملك السياسي. أما الأشكال (السلبية) لهذه النماذج من السلطة عند المؤلفين الثلاثة هؤلاء، فهي عند ابن المقفع: ملك الهوى، وعند ابن خلدون:الملك الطبيعي، وعند الماوردي: تأسيس المال.

نظر ابن خلدون إلى هذا النموذج السلطوي باعتباره شكلاً بدائياً للسلطة، ورآه ابن المقفع «لعب ساعة ودمار دهر»، أما الماوردي فلم يعره اهتماماً كبيراً، فهو بالنسبة إليه شكل مدني من أشكال فساد السلطة السياسية. أما النوع الثاني من الملك، فهو: مُلك الحزم، أو مُلك القوة، أو مُلك السياسية، فإنهم أخذوه على محمل الجد، «والجديد في المسألة» أن الماوردي وابن خلدون وهما ينتسبان إلى مجال الفقه، بينما كان ابن المقفع مؤلفاً في الآداب السلطانية، فقد كانا «لا يستنكران هذا الشكل (مُلك السياسة) ناظرين في ذلك، إلى الدولة السلطانية في ديار الإسلام منذ القرن الرابع الهجري على أنها صورة عن هذا النموذج، ويقول الماوردي: إنه عدل ولم يصطدم بالعرف والأديان ثبُت واستقر (لأن الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم)»[90].

من هنا يستنتج السيد من موقف الماوردي وابن خلدون أنهما يقرّان ضمنياً بالشرعية النسبية لهذا الشكل من السلطان، ويعترفان بيأسهما من استرجاع نموذج الخلافة الراشدية، إذ يقول: «وإقرار هذا الشكل من أشكال السلطة القائم على «السياسة»، أي على مبادئ عقلية وعملية في التعامل مع الناس هو بمثابة اليأس من إمكان عودة الخلافة الإسلامية الراشدية من جديد، أو هو تسليم بانفصال المؤسستين بشرط أن تتعايشا أو أن يسلّم السلطان للفقيه بمجاله الديني الشرعي»[91].

(90) المصدر نفسه، ص 399.

(91) المصدر نفسه، ص 399.

أما كاتب السلطان وصاحب مرايا الأمراء الذي أبدع الأدب السلطاني مثل ابن المقفع، وسهل بن هارون (215هـ)، وعبد الحميد الكاتب أيام مروان بن محمد، آخر خلفاء بني أمية، فهؤلاء الكتّاب، وأمثالهم الذين برزوا، بشكل خاص، في العهد العباسي هم «جزء» من المشروع السلطوي المسيطر»[92]، فنصوص الآداب السلطانية و مرايا الأمراء سلّمت «بالسلطة القائمة، ولا تدّعي لنفسها حق البحث في أصل السلطة وطريقة وصول المتسلط إلى كرسيها، بل تقدم نفسها باعتبارها أدب نصائح، هدفه مساعدة السلطان على التصرف بطريقة تعينه على الازدهار والاستمرار»[93]. فالكاتب سهل بن هارون، الكاتب الفارسي في بلاط الرشيد، يوضح في كتابه النمر الثعلب «أن بطش السلطة المركزية» هو «وحده ضمان استمرار وحدة الدولة».

صار السلطان في مثل هذه الكتب، على قول النص الذي استعاره السيد من الجاحظ، «مالكاً زمام الأمور ونظام الحقوق، وقوام الحدود والقطب الذي عليه مدار الدنيا، وهو حمى الله في بلاده، وظلّه الممدود على عباده... قلده الله أزمة حكمه وملّكه أمور خلقه»[94]. ولعل كاتب السلطان ابن المقفع، هو الذي قدّم الأيديولوجيا المناسبة لتبرير سلوك السلطة/السلطان، وهو الذي كان الأدب الروحي المؤسس «للآداب السلطانية»، فقد أوضح للخليفة المنصور (158هـ)، كما شرح السيد: إن سقوط الأمويين فتح الطريق لظهور أنواع جديدة من العصبيات غير العصبيات العرقية، ورأى ابن المقفع أن على الخليفة الاعتراف بالعصبيات الرئيسة الجديدة، وإشراكها في السلطة، وهي: العصبية الخراسانية، والعصبية الكوفية، والعصبية البصرية... وحذّر من نسيان التحالف معها والاعتماد على «القوة النظامية» فحسب، فيؤدي ذلك إلى الاضطراب، خصوصاً أن هناك العصبية الشامية والعصبية الحجازية، تقفان بالمرصاد في وجه التحالف السلطوي. لكن ابن المقفع لم يكتف بذلك، بل اقترح خمس ضوابط، تتعلق بتنظيم السلطة، وتضمن الاستقرار: الاهتمام بالجيش وتحويله إلى جيش دولة... وتنظيم جباية الخراج بحيث تنتهي الفوضى السائدة، وذلك بالاعتماد على طريقتين

(92) المصدر نفسه، ص 127.

(93) المصدر نفسه، ص 152.

(94) السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، ص 113.

جديدتين لتحصيل الخراج: طريق الضمان، والقبالة عن طريق موظفين مباشرين، والضابط الثالث خلق إدارة اتحادية تعتمد الكُفاة من الكتّاب والإداريين، ويركّز الضابط الخامس على «وجوب صياغة أيديولوجيا واضحة للدولة ينبثق منها ما يشبه أن يكون دستوراً، يصير للجميع، ويكون حكماً في النزاعات والأمان لكل الجماعات. إن القول إن الإسلام هو دستور الدولة أو شرعيتها غير كاف، فقد تناقضت الأحكام «التي بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء، والفروج والأموال...»[95].

يعلق السيد على برنامج ابن المقفع الذي يضع مصلحة استقرار النظام ودوامه في سلّم أولوياته، بالقول: «مقترحات ابن المقفع اتخذت في أكثرها طريقها إلى التنفيذ. فيما يتصل بالخراج، يذكر الماوردي أن السواد لم يزل على المساحة والخراج إلى أن عدّل بهم المنصور إلى المقاسمة، وبالغ المنصور في الاستعانة بأقارب الخليفة والقرشيين. أما الأيديولوجيا الواحدة للدولة التي تقوم على الدين والعقل فالمنصور استغلها باتجاه آخر، إذ عرض على مالك بن أنس (179هـ) اعتماد (الموطأ)، ثم ما لبثت الدولة أن آثرت مذهب العراقيين الفقهي على مذهب مالك. ولئن حققت الدولة الوحدة الفقهية، فإنها بدأت الشيء نفسه أيام المنصور على المستوى العقيدي... من هنا دعوة المنصور لعمر بن عبيد (المعتزلي) لإرسال تلاميذه لتولي مناصب الدولة، وشجّع المأمون (218هـ) فرض عقيدة واحدة على الدولة كلها...»[96].

وربط السيد في مقدمته لحكاية الأسد والغواص ، وهي لمؤلف مجهول، بين تأليف هذه الحكاية ودخول السلاجقة إلى بغداد عقب سيطرة البويهيين عليها، وبين مضي حوالى قرن تبدلت فيه الأحوال، وما رافق ذلك من تهديد للمركز من أمراء الأطراف[97]. وتناول في مقدمته لكتاب ابن حداد الجوهر النفيس في سياسة الرئيس نماذج من مؤلفات «الآداب السلطانية»، وميّز بين نمطين منها، فدرس بعض النماذج التي ظهرت في القرن الخامس الهجري، ولا سيما مؤلفات الغزالي والطرطوسي وابن حداد، ونظام الملك، وأطلق على

(95) المصدر نفسه، ص 105

(96) المصدر نفسه، ص 108.

(97) انظر مقدمة رضوان السيد في: الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري ، باعتناء رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، 1978).

تلك المؤلفات تسمية «الاتجاه السياسي الفقهي» التي لا تزال تتمسك، إلى حد ما، بالمسائل الفقهية. ومن ثم، تفحّص نماذج أخرى تحرّرت من الفقه، وكُتبت خلال القرنين السادس والسابع الهجريين، وطغى عليها الطابع المصلحي المدني، والانشغالات بموضوعات مرايا الأمراء ، واقتنعت بسرد النصائح والطرائف المسلية للسلطان[98].

وأبرز السيد، في دراساته لنماذج من «الآداب السلطانية»، تأثّر ذلك النمط من التأليف بالآثار الفارسية واليونانية، وعلى الخصوص تأثّرها بالتأليف الفارسي، مظهراً تعارض مقاصدها وموضوعاتها مع «الروح الإسلامية»، وهو ما يظهر جلياً في إقرار هذه «الآداب السلطانية» بتراتبية «نظام الطبقات» ذي المصدر الفارسي والمناقض لمبدأ «المساواة الإسلامي»، ولتبنيها أخلاقيات «انتهاز الفرص» المتعارضة مع «مكارم الأخلاق» ذات المصدر الإسلامي[99].

ولقد توصل العديد من الباحثين العرب، عند دراستهم الآداب السلطانية إلى نتائج مقاربة لخلاصة أبحاث السيد، إذ وصفها العروي «بالواقعية»، وتجلّت هذه الواقعية في نظرتها إلى السياسة بطريقة مختلفة عن وجهة نظر الفقهاء الذين ظلوا يحلمون بـ «طوبى الخلافة». بالمقابل، اهتم مؤلف الآداب السلطانية بالواقع، فامتلأ نصّه بحوادث تاريخ الفرس وأحكام اليونان، كما «إن الفقهاء لا يعادلون أبداً بين الشرع والعدل الإنساني، لأن السنّة أعلى من ناموس العقل، في حين أن مؤلفي الآداب السلطانية لا يكادون يميزون بين شرع النبي (صلى الله عليه وسلم)وعدل أنوشروان وعقل سقراط»[100]، وقد وصفها الجابري أيضاً بأنها تستند إلى مبدأ النصيحة وإلى وعظ وإرشاد الأمراء، وهي تتوخى «تدبير» شؤون الدولة، ورعت في اعتباراتها التراتبية الجديد للجميع، داعية إلى «إنزال الناس منازلهم... الترفع على العامة والانبساط مع الخاصة،

(98) انظر مقدمة رضوان السيد في: محمد بن منصور بن حبيش الواعظ بن الحداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس ، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، 1983)، ص 107 وما بعدها.

(99) انظر مقدمتي رضوان السيد في كل من: الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري ، ص 34 ـ 35، وأبو الحسن علي بن محمد الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك ، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، 1979)، ص 104.

(100) عبد االله العروي، مفهوم الدولة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981)، ص 105.

والانصياع التام للسلطان»[101]. وأشار عز الدين العلام إلى أن الباحثين العرب المعاصرين أجمعوا على «أن الآداب السلطانية تقوم على تصور» عملي «للمجال السياسي، وأن هدفها الأسمى يتمثل في تقوية السلطة ودوام الملك»[102]، غير أن ما تحمله تحليلات السيد وأبحاثه، هي تأكيدها أن كاتب السلطان أو صاحب الآداب السلطانية لم يكتب ما كتبه لإشباع رغبة ذاتية ذهنية، بحثاً عن مهنة مطلوبة لدى السلطان وحسب، بل لأن واقع السلطة/الخلافة قد تحول، وأصبحت السلطة متخفّفة من الشريعة، وغدا السلطان وحاشيته يستأنسان هذا الآداب لتركيزها على مصلحة السلطة واستمرارها وديمومتها، ولا تهتم بأصول السلطة ولا بمرجعياتها الشرعية العليا.

2 ـ تحولات في مفاهيم الشرعية (الموالاة والمعارضة)

أبعد السيد على الدوام تلك الفكرة الاستشراقية، أو الأصولية الإسلامية التي تنظر إلى الإسلام على أنه «جوهر ثابت»، لا يحيطه الزمن الإجمالي للمسلمين، وكأنه عقيدة معلقة في الفضاء خارج دائرة المؤمنين بها والممارسين لها، وذلك لاعتقاده أن البشر الذين أُنزلت عليهم رسالة النبوة، يجب أن يُناط بهم إدراكها وتفسيرها وفهمها وممارستها. فلا يمكن النظر إلى الإسلام خارج دائرة إدراكهم لها، أو بمعزل عن تأثيره في الدولة والسلطة وعلاقة هذه الدولة وتلك السلطة بالشريعة والمجتمع، حتى إن المذاهب الإسلامية المختلفة: سنّة، وشيعة، لم ينظر إليها السيد باعتبارها مذاهب نشأت فوراً في طفرة من التاريخ، بل تشكلت عبر تحولات في حلقات من التطور إلى أن ظهرت على ما هي عليه. وهذا ينطبق على مسألة مفاهيم (الشرعية)، فكان للسلطة طريقتها الخاصة، ومنهجها لاختيار مفاهيم الشرعية الملائمة لصالح استقرارها واستمرار آليات عملها، وذلك بلجوئها إلى انتقاء بعض مفاهيم الشرعية التي ترجع إلى المرحلة الراشدية أو إعادة تفسيرها لملاءمتها مع راهنيه احتياجاتها، وهو قد أشار في مقدمة كتابه الجماعة والمجتمع والدولة إلى أن خطاب المؤسسة (الدولة)، أو منطقها استقل عن

(101) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته ، نقد العقل العربي؛ 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 367.

(102) عز الدين العلام، الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي ، عالم المعرفة، 324 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006)، ص 14.

الخطاب الأيديولوجي. وأصبح لكلّ من مؤسسة السلطة، والخطاب الأيديولوجي الذي حمله الفقهاء منطقه الخاص، إلى أن تباعَدَ الخطابان بكل وضوح في القرن الثالث الهجري[103]. وقد بدأ هذا الانفصال بين الشريعة والسلطة/المؤسسة، وإن بصورة تدريجية، منذ بداية العهد الأموي، أو بانتهاء العهد الراشدي. فالمسلمون، كما ذكّرنا السيد تداولوا على نطاق واسع حديثاً ذا مغزى، يوحي بذلك التحول الذي أصاب السلطة: «الخلافة ثلاثون عاماً ثم يكون بعد ذلك مُلك». ثم إن التجربة التاريخية للأمة مع الأمويين ثم العباسيين أثبتت كما يقول السيد «أن الجزء الأكبر من جهود الأمة استُنزف في محاولات الخلفاء لتحويل الخلافة (السلطة) عن طبيعتها الإسلامية إلى دولة (مُلك)، وصراع عصبيات الأمة من أجل الحيلولة دون ذلك»[104]. وإذا كانت السلطة قد ادعت دائماً أنها تتمتع بالشرعية اللازمة، فإن الفقهاء والمحدّثين، كما يذهب السيد قد «سجلوا بطريقتهم الخاصة تنبهّهم إلى التغير الذي كان يحصل في طبيعة السلطة». صحيح أنهم لم يلتحقوا بالسلطة «لكنهم أيضاً لم ينزعوا عنها غطاء الشرعية ما دامت قد تحولت إلى مُلك، سبق أن أدانه القرآن والرسول (صلى الله عليه وسلم). لقد قالوا إنهم على استعداد لتجاهل هذا التغير، ما دامت المنظومة تسمح بتحقيق الأهداف الرئيسة للأمة (الصلاة والجهاد، وقسمة الفيء، والعدالة القضائية). ورأوا أن تضحيتهم الضخمة هذه، إنما تأتي لصالح الوحدة والجماعة اللتين بدونهما لن تستمر الأمة»[105]. وإذا كان المسلمون قد ورثوا عن العهد الأول للإسلام: (النبوي ـ الراشدي)، بعض المفاهيم المتعلقة بالشرعية، وفي مقدمها: الشورى، والجماعة، فإن المعارضة والفقهاء وضعوا الشورى في مقدمات متطلبات الشرعية، بينما حاولت السلطة وضع مفهوم الجماعة بعد إعمال التأويل عليه بطريقة تمكنها من استخدامه ضد مفهوم «الفتنة»، فما كاد القرن الأول الهجري ينتهي ـ كما يقول السيد «حتى كانت فكرتا «الشورى» و«وحدة الجماعة» قد تبلورتا وبدأت جدليات العلاقة بينهما تتضح»[106]. استخدمت المعارضة مفهوم الشورى، بينما اتكأت السلطة/الخلافة وراء مفهوم «وحدة الجماعة»، فما ثار ثائر على

(103) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 17.
(104) السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، ص 168.
(105) المصدر نفسه، ص 170.
(106) المصدر نفسه، ص 133.

الأمويين ـ كما يقول السيد «إلا ودعا إلى إعادة الأمر شورى»[107].

ولاحظ السيد أن أنصار السلطة الأموية أشاروا إلى أن «الجماعة» هي أولئك المجتمعون على الإمام من أهل الشام، «في حين ذهب معارضو الأمويين من مرجئة الكوفة وفقهائها، مثل أبي حنيفة وسفيان الثوري، إلى أن أهل الجماعة وأهل الشورى هم السواد الأعظم من المسلمين[108]، ويؤكد السيد: «لقد كان أهل الشورى وأصحاب «الكتاب والسنّة» وأنصار «إمارة المؤمنين» أعلى الناس صوتاً في معارضة الأمويين، والمطالبة بإزالة ملكهم، لكنهم عندما سقطوا لم يسقطوا لصالح هذا التيار بل لصالح تيار القرابة، وخلافة الله»[109].

ويقصد بتيار القرابة هذا: العباسيين ومن استقووا بالانتساب لآل البيت. وينتهي إلى القول: «كانت الشورى إذاً سلاحاً جدلياً في يد خصوم الأمويين، ويبدو أنها لم تكن أكثر من ذلك، إذ لم تستطع الفكرة، بسبب غموضها وطبيعتها الجدلية، أن تكون قوة مؤثرة في الواقع السياسي في القرن الأول الهجري، في ما عدا أوساط حركة ابن الزبير»[110]، في مرحلتها الأولى.

غير أن هذا التصور عن تحول الخلافة إلى ملك، «يبقى مرناً ـ كما ذهب السيد ـ فهو لا يرتّب نتائج مباشرة على هذا التحول في ما يتصل بعلاقة السلطة بالدين أو بالإسلام. فالمسلمون المدانون يبقون مسلمين، وأكثر العلماء كانوا على استعداد للتعامل معهم بما ليس فيه معصية الله». كما إن هذا التحول لا يفترض «مقاطعة للسلطة من جانب الفقهاء والمحدّثين، بل نصح (هؤلاء) باستمرار الاتصال برجالاتها من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي من أجل إمكان التغيير إلى الأفضل، باتجاه سيرة السلف الصالح... وكان من ضمن هذه المرونة ومسايرتها ـ من دون التخلي عن مثال الخلافة الراشدية ـ توسيع آفاق الشرعية وأسبابها وعاللها»[111]. غير أن الوصول إلى الشرعية، في

(107) رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 268.
(108) المصدر نفسه، ص 269.
(109) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 121.
(110) السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، ص 113.
(111) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 375.

نظر الفقهاء التابعين، يتطلب طريقين: الشورى، أي الوصول إلى السلطة برأي الناس أو أهل الرأي، والعدل، ويتضمن اتباع سيرة النبي (صلى الله عليه وسلم) والراشدين في التعامل مع فئات المسلمين، وفي قسمة الفيء. ويضيف السيد إلى ذلك ما قدمه أيضاً «التابعون الشاميون» من فهم للأسباب، إذ «استدلوا على شرعية معاوية على الرغم من وصوله إلى السلطة بدون شورى، بأن أكثر الصحابة الأحياء في أيامه بايعوه وأطاعوه وهم أنفسهم الذين بايعوا الراشدين الأربعة، وهذا سبب تاريخي أو تعليل تاريخي لشرعية معاوية، وبالتالي الأمويين» وفي تسمية عام مبايعته: عام الجماعة ـ فنلمح بذلك سبباً آخر بين أسباب الشرعية المستجدة. والجماعة تعني إجماع الناس أو أكثرهم على الإمام: «وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن و«لا تجتمع أمتي على ضلالة»، كما أضاف الفقهاء سبباً ثالثاً دينياً إلى أسباب الشرعية الأموية هو الجهاد أو الدفاع عن دار الإسلام[112]. ويعقّب السيد على ذلك بالقول: من هنا المبدأ القائل عند الفقهاء بالطاعة للأئمة «ما أقاموا الصلاة وأقاموا الجهاد... ولم يقولوا صراحة إن الطاعة للأئمة تعني الشرعية الكاملة لهم»[113].

يبدو للسيد أنه منذ القرن الأول الهجري بدأ بالظهور ذلك الاتجاه الداعي إلى تقديم «وظيفة الإمامة» على شكلها الشرعي، مستخدماً للتدليل على هذا، أقوالاً منسوبة للإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) في هذا الاتجاه، قالها ضد الخوارج. وجاء فيها «لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن.. يجمع الفيء ويقابل به العدو وتأمن به السبل، ويؤخذ فيه للضعيف من القوي»، وعلى هذا فإن «المتسلط إذن يمكن أن يكتسب شرعية متجدّدة مهما كان سلوكه، إذا كانت إدارته تعمل بشكل جيد حفاظاً على وحدة الجماعة. هذا التأكيد من جانب المحدّثين طوال القرن الثاني الهجري على واجب الطاعة والحفاظ على الجماعة الواحدة، واعتبار وجود الجماعة، وقدرة الإمام على الحفاظ عليها محطاً للشرعية، هذا الاتجاه وجد التعبير المتكامل عنه في كتابات الشافعي (204هـ) الذي قال في رسالته المشهورة: «أجمع المسلمون أن يكون الخليفة واحداً والقاضي واحداً والأمير واحداً»[114].

---

(112) المصدر نفسه، ص 376 ـ 377.

(113) المصدر نفسه، ص 378.

(114) السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، ص 134 ـ 135.

وهكذا، فكلما ابتعدت احتمالات استرجاع نموذج الخلافة الراشدية الشورية المتصورة لدى الفقهاء، اضطروا لخفض متطلبات الشرعية، وشروطهم كي يمنحوا التأييد والطاعة للسلطة/الخلافة. ولقد خطا المحاسبي (243هـ) خطوة أخرى بهذا الاتجاه، فأشار السيد إلى أن نظرات الشافعي تحدّدت لدى المحاسبي، «فدلل طويلاً على وجوب الإمامة وشرعيتها ووظيفتها وجعل (الوظيفة) في النهاية محك الشرعية، ودونما تأمل طويل بقضايا الشورى والبيعة... فالعبرة في الإمامة هي بمدى تحقق الوظائف التي وجدت لأجلها: الفيء، إقامة الدين، العدل، والجهاد»[115]. غير أن السيد نبّه، إلى أنه في مقابل هذا الاتجاه المتصاعد الذي ارتكز على وظيفة الإمامة أكثر من ارتكازه على «الشرعية»، ظهر أبو عبد الله الحليمي (403هـ) في عهد الخليفة القادر بالله (381 ـ 422هـ) الذي استطاع استغلال انقسام البويهيين ليعيد للخلافة بعض سلطتها. استعاد الحليمي في هذه الظروف الاهتمام بالشرعية، لهذا نظر السيد إلى تنظير الحليمي بدلالة الحملة العامة لإحياء الدعوة التوحيدية الإحيائية التي قادها الخليفة بهدف توحيد الدولة، وبعث سلطة الخليفة على الأرض الإسلامية. فأكد الحليمي في البداية أن أساس شرعية الإمام: العقد له، وليس الاستحقاق... فإذا صار إماماً بعقد من أهل الاختيار، ومبايعة من عامة المسلمين، كان هو الخليفة، ولو كان ضعيفاً غير قاهر»[116]. لكن الحليمي ـ كما ينوه السيد ـ ترك الباب مفتوحاً أمام شرعية (وظيفة) الإمامة، وحفظ وحدة الجماعة، «فقد اختار الشرعية وعمل في مشروع تقويتها، لكنه لم يخترها مطلقاً، بل حدّد لذلك ضوابط، وترك المجال مفتوحاً لشرعية (تسلّط) تأتي عن طريق العقد التقليدي، ويختم فصله (بحثه) عن القضية بدعوة حارة إلى الوحدة وجمع الكلمة»[117]، وتوسط الحليمي ـ بحسب السيد ـ بين رجال الشرعية ورجال القهر أو الأمر الواقع. وكان بكل الأحوال « آخر مفكري الشرعية، الذين حاولوا إبراز تساوي القضيتين الشرعية والجماعة في الأهمية » [118]. لهذا فبعد الحليمي ستُرجح فكرة «وحدة الجماعة» على تطلّب الشرعية. وبعد أن كان هذان المفهومان، الشرعية ووحدة

(115) المصدر نفسه، ص 135.
(116) المصدر نفسه، ص 137.
(117) المصدر نفسه، ص 139.
(118) المصدر نفسه، ص 140.

الجماعة مطلبين، في الخلافة الراشدة، ما لبثا أن افترقا في ما بعد. وعلى الرغم من اهتمام أصحاب (الشرعية)، كالحليمي، بوحدة كلمة الجماعة ومحاولة دمجها أو التوفيق بينها وبين مفاهيم الشرعية: الشورى، العقد والبيعة، فإن الوضع تغير جذرياً عندما افترق المفهومان، وصار الاختيار بين أن يكون المرء في صف وحدة كلمة الجماعة أو في صف الشرعية. وقد وضّح السيد هذا التحول بقوله: «والمشكلة أنه منذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري بدأ الافتراق بين الأمرين: أمر الشرعية وأمر الجماعة أو الوحدة. وكان على المفكرين أن يختاروا بين الأمرين في حالة عدم الجمع بينهما، وقد تقدمهم الإمام أحمد بن حنبل (241هـ) في إيثار الجماعة على الشرعية عند عدم إمكان الجمع بين القضيتين»[119].

وبهذا، كان الحليمي آخر مفكري الشرعية الذين حاولوا إبراز تساوي القضيتين: الشرعية، ووحدة الجماعة، بينما سيتحول اتجاه الميل بعده حتى يتكيف مع واقع السلطة. ويذكر السيد أن قضية الشرعية بدأت منذ خلافة عمر ابن الخطاب (رضي الله عنه) بالإصرار على ضرورة الشورى والعقد والبيعة لتمام الشرعية، ثم جرى التخلي عن الشورى، وبقي العقد والبيعة والجماعة. ثم جرى التنازل عن العقد وبقيت البيعة والجماعة. وكانت عبارة الإمام أحمد المتشائمة فاتحة التركيز على وحدة الأرض والجماعة دون سواهما[120]. وينتهي السيد إلى تسجيل، أن الواقع السياسي للسلطة استطاع فرض شروطه على الفقيه وعلى الهيئة الدينية، بطريقة ظهرت نتائجها وانعكاساتها على تخفيفهما في شروط الشرعية وأحكامها كي تتطابق مع التحولات الفعلية للسلطة، إذ ينوه إلى أنه من «الملاحظ أن مبادئ الفقهاء كانت تسير وراء الواقع السياسي، وتخضع له في النهاية، حتى لم يعد بالإمكان التنازل. إذ لم يبق إلا مبدأ وحدة الأمة (الجماعة) بغض النظر عن تحققه في الواقع»[121]. ولهذا، انتهى الأمر بالفقهاء، بعد تحولات السلطة وصلابة الواقع، أن تنازلوا عن العديد من الشروط المعتادة، التي كانوا قد وضعوها كي يمنحوا الشرعية للسلطة. فلم يبق لهم بعد التمزقات الكبرى التي أصابت الخلافة العباسية، وظهور خلفاء منافسين: الفاطميون في مصر، والأمويون في الأندلس،

(119) المصدر نفسه، ص 140.
(120) المصدر نفسه، ص 140.
(121) المصدر نفسه، ص 141.

والتمزق السياسي لوحدة الخلافة، سوى التمسك بوحدة الأمة التي صارت عندهم بمثابة خط الدفاع الأخير، أو الشرط الذي لا بد منه لمنح الشرعية.

وعلى هذا الأساس، أشار السيد إلى أن الفقهاء انصرفوا بعد الحليمي «إلى مكافحة التشققات في المبدأ الأخير (مبدأ وحدة الأمة)، تلك التشققات التي ظهرت نتيجة ظهور خلفاء في المشرق والمغرب (الأمويون والفاطميون). وقد ظلّ فقهاء العراق والشام والمشرق الإسلامي يناضلون من أجل مبدأ وحدة الأمة سياسياً، على الرغم من ذلك» [122]. ويذكر بهذا الصدد، أن الماوردي نفسه الذي كتب في الأحكام السلطانية ، «إذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين، لم تنعقد إمامتهما لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد»، فإنه في كتابه أدب الدنيا والدين ترك الباب مواربة للاعتراف بتعدد الأئمة. فبعد أن ذكّر بالإجماع على عدم جواز وجود ثلاثة خلفاء في عصر واحد وبلد واحد، يعود فيقول: إنه إذا قام إمامان في ناحيتين متباعدتين، فإن إمكانية الاعتراف بهما موجودة، «لأن الإمام مندوب للمصالح»، فيمكن الاعتراف بسلطة متغلب الأندلس موقتاً تسهيلاً على الناس. غير أن إمكانية الاعتراف هذه، أحاطها الماوردي بمحترزات كثيرة تجعلها مستحيلة عملياً. ويُرجع السيد تلك المحترزات والاشتراطات إلى «أن الاعتراف بأكثر من إمام، في عصر واحد، ضرب للمبدأ الذي ناضل الفقهاء للاحتفاظ به قروناً: مبدأ وحدة الأمة والجماعة»[123]. ويشير إلى أنه بعد اختفاء الخلافة في بغداد في القرن الثالث عشر، على إثر الغزو المغولي، أتى تأليف الفقيه ابن جماعة (676هـ) ليشعرنا «بمدى تأثير اختفاء الشرعية على فكرة الوحدة نفسها، فقد سقطت الخلافة نفسها عملياً، وصار تأكيد الوحدة يعني وحدة مصر والشام المملوكيتين، واختفت الفكرة الكبرى تقريباً (وحدة الأمة، والأرض، والسلطة)، بحيث ساغ لابن خلدون أن ينعاها لنا»[124].

تأمل السيد ملياً مآل الشرعية، وكيف تراجعت نظرية الفقهاء عنها أمام تحولات السلطة واضطرارها إلى التحول معها، حتى إن وحدة الأمة سياسياً التي ظلت شاغلهم الأساسي، باعتبارها جزءاً من الدين، حتى هذه الوحدة

(122) المصدر نفسه، ص 141.
(123) المصدر نفسه، ص 141.
(124) المصدر نفسه، ص 142.

«أُفرغت تدريجياً من مضامينها، بحيث ضاعت في النهاية من الناحية الشكلية»، فيستخلص من ذلك المآل الذي آلت إليه (الشرعية) عبرة سياسية، ألا وهي ضرورة تأكيد اعتماد فكرة الوحدة على مشاركة الجماعة في تقرير مصيرها، وألا يشغلنا الاهتمام بالهدف (الوحدة) عن الاهتمام بالمقابل بالوسيلة، حتى لا تتحول الوحدة إلى سلطة استبدادية (كسروية) لا علاقة لها بالإسلام والشرعية.

تناول السيد تلك المسألة بنص طويل ومعبر، جاء فيه «ربما أمكننا الإفادة من مُعاناة فقهائنا السياسيين القدامى درساً واحداً، مؤداه أن الاهتمام بالوحدة بحد ذاته ليس كافياً لتحقيقها واستمرارها، وأنه ضماناً لتحقيق هذا الهدف لا بد من الاهتمام بطريقة الوصول إليها، بالقدر نفسه الذي نهتم به بالفكرة نفسها، وبكلمة أخرى: إن قضية «الوحدة»، وهي قضية الإسلام نفسه، لا يمكن أن تنفك أو تنفصل عن قضية «الشرعية فيه»، وللشرعية شرطها الأوحد الذي يتمثل في «جماهير» الإمام (الشورى، فالعقد، والبيعة) أن «الوحدة» يمكن أن تستمر، أو أن تتحقق في غياب (الشرعية) عن طريق القوة والتسلط المجردين، لكنها حينئذ لا تبقى «وحدة إسلامية»، بل تصبح وحدة كسروية أو قيصرية... ففقد الشرعية يقود إلى فقد الوحدة، وخسران قضية الإسلام كله على المدى الطويل»[125].

أ ـ مفاهيم السلطة عن الشرعية : إذا كانت مطالب الشرعية ومفاهيمها قد تمركزت عند المعارضة والمؤسسة الدينية على الشورى ومرادفاتها، فإن السلطة اتجهت للتمركز على مفهوم الجماعة، وما يتضمنه ذلك من نقد الفتنة والانشقاق داخل الجماعة. وقد استخدم الأمويون الحرص على «وحدة الجماعة» وعدم «شق عصا الطاعة»، ونجحوا في ربط مبدأ الطاعة بمسألة الجماعة، أي الإجماع على الإمام «والجهاد لحماية دار الإسلام، ونشر الدعوة، وحقن دماء المسلمين، فصارت المعارضة المسلحة بذلك خروجاً على وحدة الكلمة وارتماء في الفتنة»[126]. وبيّن السيد مدى ما كان لسياق التحول التاريخ الاجتماعي من دور في تشكيل تفسيرات جديدة لمعنى الشرعية عند السلطة، كالتفسير الذي أمكنها استخدامه من الآية {**واعتصموا بحبل الله**

(125) المصدر نفسه، ص 143.

(126) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 92.

جميعاً ولا تفرقوا}[127] ، إذ شرح بعض مفسري القرن الثاني الهجري أن حبل الله يعني الجماعة. واستعمل الأمويون هذا المصطلح بمعنى «الإجماع على الإمام» وفُسّر مفهوم «الجماعة» عند الخليفة الأموي مروان بن محمد، كما ورد في رسائل عبد الحميد الكاتب بمعنى «الاجتماع على طاعة الخليفة، وتقابلها الفتنة والمعصية»، بيد أن وجوه الصراع على مفهوم الجماعة تبدو في الأثر المعروف باسم «حديث افتراق الأمة» الذي كثرت الروايات حوله، وتعّددت تبعاً للفرق والأحزاب التي استخدمته في القرن الثاني الهجري. فكانت الإضافة الأولى إليه: «كلهم في النار إلا واحدة»، فتمركز الصراع على خواتيم الحديث المضافة والمتناقضة: فالواحدة الناجية هي طبعاً الجماعة، لكن من هي «الجماعة»؟ فأولئك الذين آثروا «الاعتزال» وتجنبوا الدخول في الصراع، فسّروا الجماعة: ما كان عليه الرسول (صلى الله عليه وسلم)وأصحابه، بينما فسرها معاوية وأصحابه بأنها «الاجتماع على الإمام»، أما معارضوا السلطة: سفيان الثوري، وأبي حنيفة وأصحابه، فقالوا:إن الجماعة هي «السواد الأعظم» من المسلمين[128]. وعرض السيد لمحاولة الأمويين في توظيف مفهوم «الاستخلاف» القرآني بعد ترجمته وتطويعه ليناسب مطلب طاعة الجماعة للخليفة، باعتباره واجباً إلهياً، فذكّر بخطاب عبد الملك بن مروان في الكوفة عام 72هـ: «فعظّم عليهم حق السلطان، وقال لهم: هو ظل الله في الأرض وحثّهم على الطاعة والجماعة»[129]. وحملت هذه الكلمة المنسوبة إلى عبد الملك بن مروان معنى أنه ظلّ الله في الأرض، وهي ليست بالأمر الجديد عند الأمويين وعند العرب المسلمين. غير أن المروانيين من بني أمية الذين جعلوا من أنفسهم «خلفاء الله» المكرمين بـ «خلافة الله، قد جعلوا هذه الرؤية القرآنية للأمة والإسلام والتاريخ الدائرة الأيديولوجية الرئيسية التي يتحركون فيها»[130]، مستخدمين في ذلك مفهوم «الاستخلاف» القرآني الأصيل في الإسلام، ليروّجوا لفكرة أن الأمة الإسلامية هي المستخلفة والوارثة، وإمامها الذي يقودها لتحقيق الوراثة، وناشر الدعوة هو خليفة الله في الأرض، وأنهم جاءوا للخلافة بقدر من الله للقيام على خلافة الله في الأرض [131]، لذا فإن

(127) القرآن الكريم ، «سورة آل عمران،» الآية 103.

(128) السيد، المصدر نفسه، ص 38 ـ 42.

(129) المصدر نفسه، ص 80.

(130) المصدر نفسه، ص 82.

(131) المصدر نفسه، ص 85.

تسمية الشعراء لعبد الملك ومن بعده: خليفة، وأمين الـلـه، وعمود الدين يتصل باللقـب الرسـمي لمنصـب متولي الخلافة في الأمة المستخلفة في العالم، والوارثة للأرض. إذ وصف يزيد بن معاوية والده بأنه كان حبـل الـلـه الممدود. وواضح أن هذا التصور للعالم والأمة والخليفة ـ كما يشـير السـيد ـ إنمـا يقـوم عـلى الطاعـة والالتزام بالجماعة من أجل تحقيق الاستخلاف والتوريث[132].

رجع السيد إلى نصوص موثّقة عن الحقبة الأموية الثانية (96 ـ 132هـ)، فوجد فيها ما يمثـل الرؤيـة الأموية المتكاملة لكل من خلافة الـلـه، وإمارة المؤمنين، إذ رأى رسالتين، الأولى لمروان بن محمـد، و الثانيـة للوليد ابن يزيد بن عبد الملك بن مروان الـذي ولّي الخلافـة عـام 125هـ وقـد وجههـا إلى الأمصـار بشـأن استخلافه لإبنيه الحَكَم وعثمان، وتضمنت قوله: بأن الـلـه اختار الإسلام ديناً لنفسه، وانتهـت كرامـة الـلـه في نبوته إلى محمد (صلى الـلـه عليه وسلم)، مؤكداً استيعاب النبي (صلى الـلـه عليه وسلم)لكل الرسـالات السابقة، أي إنه ورث النبوة والكتاب والأرض، وأورثها أمته من بعده، وأمته آخر الأمـم. وبعـدها يبـدأ دور «خلفاء الـلـه» الذين تزعموا الأمة في استخلافها في الأرض: «لإنفاذ حكمه وإقامـة سـنته وحـدوده، والأخـذ بفرائضه وحقوقه، تأييداً بهم للإسلام»، فإن المطلوب أن ينـتظم الإنسـان في هـذه (النظـام) الكـوني بإسـلام وجهه الـلـه، عن طريق التسليم والطاعة له. وهذا معنـى رسـالة الرسـول (صـلى الـلـه عليـه وسـلم)، أمـا الخلافة فهي قائدة الأمة في هـذا الشـأن. وبـذلك تقـف عـلى رأس العـالم الإنسـاني، تقـوده بالوسـائل التـي حددتها رسالة الرسول (صلى الـلـه عليـه وسـلم)[133]. إلى جانـب ذلـك، ولتـدعيم هـذه المفـاهيم عـن دور الخليفة في سياق الاستخلاف الإلهي سخّر الأمويون مفهوم الجبريـة لتسـويغ وصـولهم إلى السـلطة، فيقـول السيد «وقد كان معاوية شديد الاقتناع بأن الإرادة الإلهية، أو القدر وراء وصـوله إلى السـلطة»[134]. وينقـل عن القاضي عبد الجبار قوله: «ذكر شيخنا أبو علي، رحمه الـلـه، أن أول مـن قـال بـالجبر وأظهـره معاويـة، وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الـلـه جعله إماماً، وولاّه الأمر. وفشا ذلك في ملوك بني أمية»[135].

لم يختلف حال العباسيين في اسـتلهام فكـرة « الاسـتخلاف » لإسـباغ الشرعيـة

(132) المصدر نفسه، ص 88 ـ 90.
(133) المصدر نفسه، ص 94 ـ 95.
(134) المصدر نفسه، ص 73.
(135) المصدر نفسه، ص 76.

على حكمهم، بل إن انتصار العباسيين أتى ـ كما يشير السيد ـ تحت حجة بلورة الأمة المستخلفة في العالم، فكان انتصار العباسيين، بمعنى ما، «انتصاراً موقتاً لمحاولة بلورة فكرة «الأمة المستخلفة» في العالم، في مؤسسة تحكم بمقتضى الاستخلاف الإلهي، وليس بمقتضى الاختيار من الأمة، أو ادعاء الوكالة عنها والتفويض منها»[136].

بالإضافة إلى حق الاستخلاف هذا، استخدموا، في هذا السياق أيضاً، فكرة «القرابة» للنبي (صلى الله عليه وسلم) تؤسس للحق في تولي الخلافة «باعتبارهم أهل البيت، والأحق بولاية الأمر السياسي والديني، أو أن قرابتهم من النبي (صلى الله عليه وسلم) تؤسس وتؤصل لحقهم في سواد المسلمين والترؤس عليهم «وكانت المعارضة الأشد للعباسيين في عهدهم الأول هي المعارضة الطالبية أو أسباط رسول الله (صلى الله عليه وسلم). وهكذا جرى الصراع بين أحفاد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من أعقاب الحسن والحسين، وأبناء عمومتهم. وعلى هذا « لم يعد ذلك الصراع صراعاً على حق الأمة أو الجماعة في اختيار الخليفة/أمير المؤمنين فحسب، بل صار أيضاً صراعاً على من هو الأحق بولاية أمور المسلمين، ومتابعة رسالة الإسلام: أسباط رسول الله (صلى الله عليه وسلم)أم أبناء عمومته»[137]. وذكر السيد أنه في مناخ النصف الأول من القرن الثاني الهجري، وفي خضم الصراع بين الطالبيين وأبناء عمومة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ظهرت فئة أهل الحديث التي لجأت بدورها إلى مفاهيم القداسة والخلاص والمهدية، مثل العباسيين والطالبيين، لكن باتجاه آخر، إذ استلهموا «ما كان عليه الرسول (صلى الله عليه وسلم)وأصحابه»، ففي مقابل «حق القرابة» و«حق الميراث» اعتزلوا تحت لواء «سيرة السلف الصالح»، وتوظيفهم لمفهوم الجماعة ـ الأمة، فتحولوا إلى كاريزما الجماعة التي لا يؤدي فيها أهل البيت، أو أهل القرابة، أي دور، وسلموا بوجود الجماعة المعصومة، ما سمح بخلق مجال اجتماعي سياسي وديني مستقل عن السلطة[138]، بعد أن باتت، تبعاً لهذا المفهوم مدنية، منزوعة القداسة، مصدرها الجماعة وليس النص.

ب ـ تأثير تحولات السلطة في مفاهيم الشرعية (علاقة جدلية) : إن التطورات التي طرأت على مفهوم الشرعية، لدى السلطة والهيئات الاجتماعية

(136) المصدر نفسه، ص 42.
(137) المصدر نفسه، ص 42 ـ 43.
(138) المصدر نفسه، ص 43 ـ 45.

والدينية، كان قد رافقها، أو سبقها تحولات في السلطة نفسها، وفي طليعتها علاقتها بالشريعة. كان المنحى العام لهذا التحول تقوية وظائف الدولة، وطابعها المدني، وهيمنة منطقها، وقواعدها التنظيمية والقانونية على حساب منطق الشريعة المقدس، وقواعدها القانونية والتشريعية، بالإضافة إلى تلك التحولات التي جرت على قاعدتها الاجتماعية (العصبية). تشبه اللوحة التي رسمها السيد في هذا السياق، الصورة التي بسطها لنا في تعقبه التحولات التي جرت على مفاهيم الشرعية، مظهراً إلى أي درجة كانت التجربة السياسية الإسلامية وليدة حاضنة التاريخ الاجتماعي ـ الاقتصادي والمفاهيمي، والتعديلات التي طرأت على ميزان القوى الاجتماعي ـ السياسي، وليست، بأي حال معطى ثابتاً لهوية ثابتة، أو تكويناً جوهرانياً، غير قابل للتعديل والتبديل.

(1) تحولات في القاعدة الاجتماعية للسلطة (العصبية) : لا شك في أن السيد استلهم دراسة ابن خلدون في إحدى وجوهها، من أجل مقاربة تحولات القاعدة الاجتماعية للسلطة، مع تطويرها في ضوء مكتسبات العلم الاجتماعي التاريخي العربي الحديث. أشار السيد إلى أنه في العهد الراشدي، كان الصراع في المدينة حول وحدة السلطة، فحاول المهاجرون إفهام الأنصار أن توزيع السلطة بينهما (منا أمير ومنكم أمير ـ مطلب الأنصار) يؤدي إلى تشرذم الأمة. وعلى الجانب الآخر، كان «صحابة النبي (صلى الله عليه وسلم)وخلفاؤه (مهاجرون وأنصار) يحاولون إقناع رجال القبائل، باللين والعنف، بضرورة السلطة»، بينما حذر شعراء وخطباء القبيلة من الطبيعة القمعية للسلطة، وذكّروا بشرور المُلك، وأنهم ليسوا على استعداد لاستبدال سطوة قريش بطغاة الروم. ولكن استطاعت المركزية الناشئة في المدن ضرب تجمعات البدو، استناداً إلى المثال الإسلامي والعصبية القرشية المنضوية تحته، وبقيت تجمعات بدوية كبرى لا تؤمن بالسلطة المركزية، فصرخت في وجه علي (رضي الله عنه): لا حكم إلا الله، فأجابهم علي (رضي الله عنه): بل لا بد من أمير برّ أو فاجر يقيم الشعث ويجمع الأمر، ويقسم الفيء ويجاهد العدو[139]. وعلى هذا، اشتعلت صراعات القرن الأول الهجري بين السلطة (الراشدية ثم الأموية في المدينة ثم في الكوفة ثم

(139) السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، ص 99 ـ 100.

في دمشق) من جهة، والقوى القبلية من جهة أخرى، أي بين «السلطة التي ترى أن النموذج المثال للأمة الواحدة على الأرض الواحدة، يتبلور في سلطة مركزية قوية واحدة، والقوى المعارضة التي ترى أن مثال الأمة الممركز هذا، يتنافى ومفهوم الخلافة، ويدنو من مفهوم الملك». ودخلت في الزمن الأموي، والعباسي قوى جديدة على المسرح، وجرى تحوير في القاعدة الاجتماعية للسلطة/الخلافة. تراجعت النقاشات حول ضرورة السلطة، حيث صارت السلطة أمراً واقعاً لا محيص عنه، «لتفسح الطريق أمام نقاشات حول طبيعة السلطة وشرعيتها وعلاقتها بالإسلام والمسلمين الجدد»[140]. أما من الناحية الشرعية العليا فقد «أسقطت الأيديولوجيا الإسلامية المتصاعدة سلطة العصبية (الأمويون العرب)، لتفرض المفهوم الأوسع للأمة القرآنية المتكونة من شعوب وقبائل، تسودها عصبية رئيسة، لكنها لا تلغي العصبيات الأخرى»[141].

وبالمقارنة بين العصبيتين الحاكمتين، الأموية والعباسية: يذهب السيد إلى القول: «كان الخليفة الأموي، بمعنى من المعاني، زعيماً قبلياً (لعصبية معينة) طامحاً إلى أن يصبح ملكاً، بينما جاء الخليفة العباسي نتيجة اتفاق عصبيات على إسقاط الأمويين. وإذا كانت العصبية الأموية العربية وحدوية مركزية، فذلك لأن إدارة الأرض المفتوحة كانت تقتضي ذلك، ولأن من طبيعة العصبية الصاعدة التغلب والمركزية. ولأن العصبية العباسية لم تكن قاهرة، أو لم تستطع أن تكون كذلك، وسط ظروف ظهور العصبيات الأخرى ومشاركتها في السلطة، كان لا بد من حام ومحيّد، في الوقت نفسه، للسلطة العليا، فكان التركيز على مفهوم الأمة الواحدة، والاتكاء على الأيديولوجيا الإسلامية التوحيدية، على مستوى الإله والعابدين، فتحول الخليفة إلى رمز موّحد وموازن لمنظومة كونية، تتخطى الأمة المعنية المتفردة، لتغرس وظيفة السلطة في العالم والكون. وبدت للمرة الأولى إمكانات واسعة للقاء مع المنظومة السياسية الفارسية/الساسانية»[142]. ولكن السيد لاحظ أنه في ما عدا التأكيد المبالغ فيه للصبغة الإسلامية للدولة إلى حد النفاق أحياناً، «بدت تصرفات الخلفاء العباسيين الأوائل تجاه حاشيتهم وإدارتهم وولاتهم على

(140) المصدر نفسه، ص 101 ـ 102.
(141) المصدر نفسه، ص 102.
(142) المصدر نفسه، ص 102.

الأطراف مشابهة لأفعال الأمويين»، ومن ثم، سرعان ما دخلت الدولة العباسية في المرحلة العصبية الخلدونية الأولى: عصبية العائلة وعصبية الحاشية والأعوان، وبدت المنظومة بحاجة إلى تثبيت ودعم باتجاه التحول إلى عصبية سائدة في مواجهة العصبيات المترقّية الأخرى، ولهذا رأى في اقتراحات عبد الله بن المقفع في رسالة في الصحابة و كليلة ودمنة استجابة لهذه الحاجات الجديدة التي تفرض توسع دائرة العصبيات، والاعتراف بنهوض عصبيات من نوع جديد، لأن سقوط الأمويين فتح الطريق لظهور أنواع جديدة من العصبيات غير العصبيات العرقية، وظهرت العصبيات الرئيسة على السطح، وبالتالي، على الخليفة الاعتراف بها، وهي: العصبية الخراسانية والعصبية الكوفية، والعصبية البصرية، وهي عصبيات جغرافية خليط من العرب والموالي. ونصح بالحذر من عصبيتين أخريين جغرافيتين: العصبية الشامية، والعصبية الحجازية[143]. ولم يكن سلوك العباسيين العملي بعيداً عن هذا التصور للعصبيات وطريقة التعامل معها، إذ بقي العباسيون في قمة السلطة، لكنهم أُرغموا على قبول المشاركة شيئاً فشيئاً من جانب العصبيات المتكونة (العنصرية والمهنية والجغرافية)[144].

ثم كان الانفصال التدريجي للقوة عن السلطة نتيجة تضاؤل دور العصبية العربية في قلب الدولة، وظهور عصبيات قوية، رأت ضرورة أن تشارك في السلطة.. فلما ظهرت العصبيتان التركية والفارسية، وانتزعتا القوة من الخلافة، لم يتوقف التفتت عند حدّ معين، إذ رأى الديلم والأكراد والبربر، أن العرب والترك والفرس ليسوا أحق منهم. وهكذا توالى البويهيون والسلاجقة والزنكيون والأيوبيون والخوارزم، وكان الزمام الوحيد الباقي هو الخلافة الشكلية في بغداد التي تشكل وحدة دار الإسلام ووحدة الأمة. ثم أسقط المغول بغزوهم مركز الخلافة هذا الرمز نفسه. فأوضح السيد مدى التأثير، في مواقع العصبيات، الذي أحدثته التغيرات التي طرأت على السلطة في القرن الثالث الهجري بدخول الترك إلى الجيش، وبداية القرن الرابع الهجري بدخول أهل الديلم، اللذان جاهدا « للاعتراف بهما كعصبيتين معتبرتين»، فكان «على الخلافة في المرحلة الخلدونية (مرحلة عصبية الحواشي والأعوان) أن تستوعب هذه المتغيرات جميعاً، وأن تتصرف على

(143) المصدر نفسه، ص 103 ـ 104.
(144) المصدر نفسه، ص 102.

أساس منها»[145]. من هنا تأتي التفاتة السيد إلى الماوردي، باعتبار أن أهميته تكمن «في تعبيره عن توجهات المرحلة الجديدة، وفي محاولته استعادة بعض أجزاء التوازن القديم الذي عصفت بـه العصـبيات الجديـدة، وتغير ظروف الملكية والتجارة»[146]. وعلى الرغم من اعتقاد الماوردي بأن الخليفة يقوم على حراسـة الـدين وسياسة الدنيا، فإن الحراسة والسياسة لا تتمان مباشرة، بل عبر العصـبيات التـي اكتشـف المـاوردي أنهـا لم تعد عنصرية إثنية، ولا جغرافية، بل ذات طبيعة أكثر تعقيداً، يمكن تحديد أسسها على النحو التالي: الـدين والنسب والمصاهرة والمودة والبر. وإذا كان النسب والمصـاهرة مـن أسـس العصـبية القديمـة، فـإن القـرنين الرابع والخامس الهجريين شهدا ظهور عصبيات دينيـة مذهبيـة، كـما ظهـور عصـبيات مهنيـة «الأصـناف»، يسمّي الماوردي الرابط بين أعضائها: المـودة. كـما شـهد ظهـور عصـبيات أخـرى، تقـوم عـلى أسـس العـدل والحسنى. فالخليفة لا يمارس سيادته في الأمة مباشرة، بل عبر توسطات العصبيات، ومن خلالهـا التـي تجـد فيه مظهراً الوحدوي الإسلامي[147].

(2) تحولات في السلطة القضائية : يُعتبر القضاء أحد القـلاع الكـبرى للفقهـاء، وعلـماء «الشريعـة»، وأحد المؤشرات الأهم المعبرة عن مدى تأثير «الشريعة» في الأحكام، وفي التقاضي بين الناس. وكانت «الدولـة الإسلامية» تشرف على حراسة الدين عن طريق تطبيق أحكام الشريعة، حيث كانت تعين لها القضـاة. غـير أن الحكام كانوا يتحايلون على الشريعة والقانون، عندما يرون ذلك يتعـارض مـع مصـالحهم، أو مفهـومهم للسلطة والأمن[148]، فغيروا وبدلوا مع الأيام، إلى أن بدأت الشريعـة وأحكامهـا تـنحسر عـلى مجـال القضـاء تدريجياً. لهذا نوه السيد إلى حقيقة هذا الانحسار التدريجي للشريعة عـن مجـال أحكـام التقـاضي، حيـث ذكر: «فإذا عرفنا أن القضاء كان أحد المجالات التي بقيت فيها كلمة مسموعة منذ القرن الرابع الهجـري في المجال العام، أدركنا كم كانت مساهمة الفقهاء والعلماء محدودة في مجـال التجربـة السياسـية للأمـة، بـل

(145) المصدر نفسه، ص 118، والسيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل ، ص 42.
(146) السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، ص 119 ـ 120.
(147) المصدر نفسه، ص 119 ـ 120.
(148) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 381.

في مجالات أخرى كثيرة»[149]. يرجع السيد إلى تفحّص الميول الأولى لأبعاد الشريعة، وإقصائها عن المساحات التي يحتلها القضاء، وأشار إلى أن القاضي كان «في عصر الراشدين وأوائل أيام الأمويين، وأوائل أيام بني العباس، يستطيع القضاء والحكم في النزعات كلها، ولم يستطع ذلك أيام الرشيد والمأمون ومن بعدهما، «ولعل السبب في ذلك، كما ينوه، يعود إلى أن السلطة الإسلامية» لم تكن تعجبها قرارات القضاء دائماً، كما لم تعجبها العقوبات المفروضة في الشريعة، ولا هذه الدقة في طرق الإثبات والشهود والعدول. وقبل هذا وذاك، فقد كان هناك جرائم لا تعتبرها الشريعة كذلك، وهي تسمى اليوم «الجرائم السياسية»، فالقاضي لا يستطيع أن يتهم ثائراً، أو عاصياً سياسياً، إلاّ إذا سفك الدماء، أو أخذ مالاً. أما إذا عارض باللسان، فإن القضاء الإسلامي يعتبر القول باللسان أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر... وهكذا تقلصت صلاحيات القاضي المسلم منذ العصر العباسي الأول، فلم يعد يتناول الجرائم السياسية، كما لم يعد يتناول أعوان السلطان، وكبار رجال الدولة. وفي نص للعمري نتبين أن الجيش كله لم يعد يخضع أيام المماليك، وربما قبل ذلك، للقضاء الإسلامي، بل لحاجب السلطان»[150].

بيّن السيد كيف صار القضاء الذي يشرف عليه الفقهاء أو العلماء المتقيدون بتعاليم الشريعة يفقد بعض مهامه تدريجياً، ولا سيما تلك الجوانب المتعلقة بأفراد الدولة أو السلطة، أو ما يتعلق بالمعارضة السياسية أو بالجرائم السياسية (أو بجرائم البغاة). إذ استخدمت السلطات مفهوم (الفتنة) في صورة مبكرة، كما شرح السيد، وذلك لمنع كل معارضة مشروعة. ولعل التداعيات التي تركتها فظائع «الفتنة الكبرى» على الناس وعلى ضمائرهم، أو «دروس الفتنة الكبرى» بحسب السيد، كان لها مفاعيلها، لدرجة صار التوجه العام هو التحريم القاطع لسفك الدم، أو حمل السيف في الداخل، مهما تكن الأسباب. وهذا هو معنى الأحاديث المتداولة آنئذ التي حذّرت من الفتنة. أما البدائل من الفتنة أو العصيان المسلح للتعامل مع السلطة الظالمة، فقد جرى حوله خلاف طويل ومعقد، ونقاش طويل، إذ شجع الأمويون وأنصارهم من علماء الشام الميل الذاهب إلى الطاعة المطلقة للسلطة، وأسقطوا اعتبارات

(149) قارن: المصدر نفسه، ص 364، ووليم مونتغمري وات، الفكر السياسي الإسلامي «المفاهيم الأساسية »، ترجمة صبحي حديدي (بيروت: دار الحداثة، 1981)، ص 105.

(150) السيد، المصدر نفسه، ص 402.

البحث في الشرعية التأسيسية (الشورى)، والشرعية الوظيفية (العدل). بالمقابل اتجهت (المرجئة) إلى فصل الاختلاف السياسي عن الاختلاف الديني، حيث اعتبروا الخلاف مع السلطة ليس أمراً دينياً، بل هو شأن سياسي، لهذا فالمعارضة السياسية جائزة، ما دامت تتجنب حد السيف. ورأى القدرية والشيعة والمعتزلة الأوائل، أن الانحراف الأموي سياسي وديني، لذلك سوغوا الثورة على الأمويين. بالمقابل ظهر توجه آخر لدى ما سمّي في ما بعد، باسم أصحاب الحديث وأهل السنّة، أوصوا بالطاعة للأئمة ما صلّوا وجاهدوا، لكن ينبغي عدم إعانة السلطان على الظلم أو التجند معه ضد المتمرد عليه. لهذا، نظر السيد إلى أن المرجئة وفقهاء أصحاب الحديث حاولوا فتح نافذة للمعارضة السياسية السلمية، ومجال سياسي للحوار والنقد وللجدل السياسي. غير أن السلطات لم تحترم «حلول الفقهاء السياسية كثيراً، ولا عهدت بالمعارضة للمحاكم العادية (التي تتقيد بأحكام الفقهاء وبالشرع)، بل كانت تقتل المستسلمين تارة، وتعفو عنهم تارة أخرى. والحليم جداً من ولاة الأمر القدامى من كان يقبل عرض الأمر على مجلس الظلم الأسبوعي أو الشهري برئاسة السلطان أو الوزير وحضور القضاة»[151].

انتهى الفقهاء إلى وضع «تشريعات للبغاة» (الخوارج على السلطان أو المعارضين له)، لتبقي المعارضة السياسية والاجتماعية ممكنة، لكن ذلك لم يعن أن السلطة انضبطت ضمن تشريعات أولئك الفقهاء الذين استندوا فيها إلى تصرفات الإمام علي (رضي الله عنه) تجاه المعارضين له بالقوة المسلحة، إذ هو لم يصادر أموالهم ولا أسلحتهم بعد الواقعة، كما إنه لم يحاسبهم قضائياً، ولم يتعرض لحريتهم وانتمائهم الكامل للمجتمع[152].

وأشار السيد إلى أنه بعد خبو رياح «فتنة القرآن» أيام العباسيين، وتراجع الدولة عن محاولة إلحاق الشأن الديني بها، وزوال التوتر بين الفقهاء والسلطة، «استمر التجاذب على أطراف المجالين الديني (الشريعة)، والسلطوي (السياسة). إذ حوّلت الدولة الحسبة مثلاً من اختصاصات القضاء إلى اختصاصات السلطان، كما فعلت الشيء نفسه بقضاء المظالم والجرائم السياسية... واتجه الفقهاء من جانبهم نحو الاشتراع للبغاة (أي المعارضين

(151) رضوان السيد، «الفتنة والبغاة والمعارضة السياسية،» الحياة ، 2007/3/17.
(152) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 50.

السياسيين)، إذ حرصوا على القول بحفظ أنفسهم وحريتهم وممتلكاتهم. ولم يروا نُصرة السلطان عليهم إلا إذا حملوا السلاح (سفكوا الدم)، أو انفصلوا عن الدولة»[153]. فكانت السلطة في مقابل ما اشترعه الفقهاء، تطبق في الواقع أحكاماً مختلفة، تناسبها، في ما يخص معارضيها السياسيين. فكان تدخّل الدولة واتساع نفوذها على القضاء، يحدّده في الغالب ميزان القوى بين السلطة السياسية والهيئة الدينية، وعلى حد تعبير السيد: «فقد كان الفقهاء ينتهزون فرصة ضعف السلطة السياسية، فينتزعون منها بعض المسائل التي يرون اصطباغها بصباغ ديني مثل حق الزكاة.. ومثل القضاء في شأن المعارضين السياسيين، ومثل الحسبة، أو تقوى السلطة السياسية، فتنتزع من الفقهاء بعض المسائل مثل قضاء المظالم أو التدخل في شؤون المواريث أو نصرة رأي فريق فقهي... لأن تلك الممارسة تلائم السلطان أكثر»[154].

وبالإضافة إلى قضاء المظالم، حوّلت السلطة (الحسبة) من اختصاص القضاء إلى اختصاص السلطة السياسية، وقال وات عن وظيفة المحتسب: «إن وظيفة «المحتسب» التي يعتقد أنها أنشئت بحسب نموذج الوظيفة البيزنطية، تضمنت أيضاً إشرافاً شاملاً على الآداب العامة»[155]، أما السيد فيذهب إلى أن علاقة الأصناف بالدولة تتم عن طريق المحتسب الذي تطورت وظيفته، لتتجاوز وظيفة «صاحب السوق»، حيث ظل يسمى صاحب السوق إلى وقت متأخر في الغرب الإسلامي، وكانت مهمة صاحب السوق مراقبة السلع والأسعار، ونصح الباعة في مختلف النواحي، حيث يقوم بالفرض الإسلامي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويبدو أن المنصور أو المهدي (159 ـ 169هـ) أول من عيّن محتسباً بهذا الاسم، وأعطاه مهام اجتماعية واقتصادية وسياسية في مجال الضبط الاجتماعي العام[156].

ونوه السيد بأن هناك من يرى أن المنصب بيزنطي الأصل، خصوصاً في ما يتعلق بالسوق. وكان المحتسب بداية مسؤولاً عن مراقبة المكاييل والموازين، ثم صارت له رقابة شاملة في الأسواق، ثم صار مسؤولاً عن

(153) المصدر نفسه، ص 47 ـ 48.
(154) السيد، «الدين والسياسة في التجربة التاريخية الإسلامية».
(155) وات، الفكر السياسي الإسلامي «المفاهيم الأساسية» ، ص 105 ـ 106.
(156) رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام: [دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي] (بيروت: دار المنتخب العربي، 1993)، ص 9..

الآداب العامة في المدينة، أو ما يسميه الفقهاء المسلمون السياسة الشرعية، وتختص السياسة الشرعية بالعقوبات غير المحددة بالنص (التعزير)، أما العقوبات المحددة (الحدود) فتعود إلى قاضي المصر ليقاضي بها. وقد كانت هناك فترات تاريخية تعدت فيها صلاحيات المحتسب صلاحيات القاضي، فيقوم المحتسب بمراقبة أرباب الصنائع في المدينة الإسلامية، ويتدخل في كل شيء، حتى في فرض مقدار معين من الإنتاج في (الصنف)، يتوافق مع الطلب على سلعة، ويستعين بأعوان وصبيان يمتلكون خبرة ويتصفون بالأمانة. ويتقاضى المحتسب للدولة من أبناء المهن ضرائب مختلفة، توحدت في أواسط العصر العباسي، وسميت «خراج السوق». وكان يطلق على الضرائب التي تُفرض على الدور والأسواق والطواحين التي بنيت على أرض أميرية اسم «المستغلات»، حتى أواخر العصر المملوكي. ويتم تسعير السلع بالتشاور بين المحتسب أو القاضي وأهل الصنعة. لكن الحقبة العثمانية، أعادت اعتماد القاضي مجدداً في كل الأمور، بما فيها الأسواق، عن طريق أعوان له من شرطة المدينة[157].

(3) الجباية والأموال : أما بشأن الأموال والضرائب، فيورد السيد ما سطّره أبو عبيد القاسم بن سلام (224هـ) عن الأموال، إذ قال: إن أموال المسلمين تنحصر في الزكوات (الصدقات) والفيء والخمس، والفيء يشمل الخراج والجزية، الخراج ضريبة على أرض غير المسلمين، والجزية ضريبة على رؤوسهم. وتأتي موارد الدولة الرئيسة من غير المسلمين. وتنحصر وظيفة السلطة بالنسبة للزكاة بأدائها دور أداة إيصال الصدقات لمستحقيها، وهي ضريبة على المال وعبادة من المسلم. ويلاحظ السيد أنه على الرغم من أن الزكاة فريضة دينية فردية، فإن أبا بكر أصرّ على أن يدفع العرب الزكاة إلى بيت المال، بينما ترك عثمان بن عفان (رضي الله عنه) للناس الحرية في أداة الزكاة لبيت المال، أو توزيعها بأنفسهم. وقيل بعدها، أيام الأمويين، أنه سُمح بعدم تسليم زكوات الأموال الباطنة (النقد والثياب مثلاً)، واستمر في جمع زكاة الأموال الظاهرة)الزراعة والماشية)، وهو ما فعله الأمويون أيضاً. وقد تفاوتت تصرفات الدولة عبر العصور تجاه الصدقات، فتارة تصرّ على جمعها، وطوراً لا تهتم لذلك، إلا على سبيل تأكيد حق السلطان في ذلك من الناحية الدينية[158].

(157) المصدر نفسه، ص 95 ـ 96.

(158) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 51.

ثم «تركت الدولة الزكاة، باعتبارها عبادة، للفقهاء عملياً. واتجهت هي للتصرف في الريف (الأرض) والمدينة (التجارة والحسبة)، تصرفات سلطانية، تختلف عمّا اعتبره الفقهاء سنّة السلف الصالح وسيرتهم. فجاءت مؤلفات الفقهاء في الأموال والخراج بمثابة قراءة للتجربة التاريخية للأمة، ودعوة إلى استمرار الالتزام بها والاجتهاد في نطاقها»[159]. ومع ظهور الدولة السلطانية بعد القرن الثالث الهجري، كما يقول السيد، «اشتدت القطيعة بين السلطة والفقهاء، وجرى تجاوز النزاع الصريح حول تحصيل الزكاة، بإهمال السلطة لقضية الزكاة، وتركها في يد الأفراد»[160]. وكان فقهاء كُثُر ذهبوا إلى تخيير المزكّين بين أداء الزكاة للسلطان، أو صرفها إلى مستحقيها بأنفسهم. من هنا يذهب السيد إلى أن الدولة بقي لها في النهاية: الفيء الذي يشمل الغنائم والخراج والجزية، فكان للواقع التاريخي وتحولاته حكمه الحاسم في هذا المجال، إذ استن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) سنّة بالنسبة إلى الأرض المفتوحة، اعتبر فيها أن الغنائم هي المنقولات وحسب، وقسّمها كما في القرآن. بينما أوقف الأرض على المسلمين جميعاً، وترك الإدارة للدولة، مبقياً الأرض بيد الفلاحين لقاء الخراج، منفقاً الضريبة المأخوذة منهم في مصالح المسلمين ودولتهم[161].

وكان على ضريبة الرؤوس أن تسقط عن المسلمين الجدد، ويسقط معها الخراج عن أراضيهم فتصبح أرض عشور، أي زكاة، فتتضاءل تبعاً لذلك موارد الدولة، كلما ازداد عدد المسلمين الجدد، فنشب صراع بين إسلام الدعوة وإسلام الدولة، وقد أمكن لعمر بن عبد العزيز (99 ـ 101هـ) أن يحل الإشكال الظاهر بين الدعوة والدولة، عندما أسقط ضريبة الرؤوس أو الجزية عن المسلمين الجدد، وأبقى الضريبة الخراجية على أراضيهم[162]. وأشار السيد إلى تحول آخر في النظام المالي للدولة، إذ كانت نفقات الدولة تزداد زيادة لا تتناسب وزيادات الخراج، ثم مع تنازل الدولة نهائياً عن الزكاة، وتدريجياً عن جزية الرؤوس، واختفاء غنائم الفتوح، صارت زيادة موارد الدولة مرتبطة باستصلاح أراض جديدة، وبتحسين الجباية على الأرض الخراجية،

(159) المصدر نفسه، ص 373.
(160) المصدر نفسه، ص 369.
(161) المصدر نفسه، ص 369.
(162) المصدر نفسه، ص 370.

وزيادة مكوس التجارة. فنوّه إلى أن كتب الخراج والأموال ذكرت أن أبا جعفر المنصور (136هـ 158هـ) طّبق نظام المقاسمة على الأرض مقتدياً بأنوشروان الملك الفارسي (578م)، ثم تخلّت الدولة عن الاتصال المباشر بالفلاحين وملاّك الأرض، ولجأت تخفيفاً لنفقات أجهزة الجباية، إلى تقبيل الأرض أو تضمينها سنوياً أو لسنوات عدة، ثم، وسعياً من الدولة لزيادة الأرض المستثمرة، وسّعت من الاعتماد على الإقطاع، القائم على الانتفاع وليس على التملك. وبالمقابل وقف الفقهاء أمام هذه التغيرات موقف الحيرة أو المعارضة، وذلك لأن الإمام (الدولة) هو الذي يجب أن (يلي الأموال للرعية) وليس المتقبلون أو الضامنون. وكما إن التوسع في الإقطاع يخالف تصرفات السلطة الإسلامية الأولى التي كانت تعتبر الأرض المفتوحة كلها وقفاً على المسلمين، لا يجوز بيعه أو تأجيره أو شراؤه. وهكذا بعد الخلل الاجتماعي السياسي (تبدل مواقع العصبية)، جاء الخلل الاقتصادي الذي ضرب الخراج الذي أقامه عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، حيث احتاجت الدولة المال للإنفاق على الجيش المحترف المكون من المرتزقة المجلوبين من الديلم والترك، والذي أصبحت أسيرته، بدلاً من أن يكون الحامي للمجتمع والدولة، فبدأت تُقطع ضباطه أرضاً هي بالأساس وقف على المسلمين، ولجأت إلى أنظمة القبالة والضمان، واستلاف مبالغ من المال مقابل تضمين الأرض إلى كبار رجال الدولة. وهكذا، تحول الفلاحون الذين سمّاهم عمر بن الخطاب (رضي الله عنه): لحم الأرض وشحمها، إلى خصوم للدولة، ثم مع تكاثر الرسوم والمكوس على أهل المدينة، استثار ذلك غضب الريف والمدينة، فإذا كانت حركات القرامطة المدمرة حركات بدو، كما يقول السيد، فإن حركة الزنج لا يمكن أن تُفهم في غير سياق استغلال الدولة وكبار رجال الجيش والديوان لفئات واسعة من الرقيق، استغلالاً ليس إسلامياً وغير إنساني[163].

(4) التحول في مفاهيم الجهاد : أما عن التحولات التي جرت في مفهوم الجهاد، وهو أحد المفاهيم المركزية التي استندت إليها شرعية السلطة أمام الفقهاء والجمهور، فقد ذكر السيد أن الأمة الإسلامية كانت منذ البداية (أمة دعوة)، بل إن الدعوة كانت شرطاً من شروط تحقق هذه الأمة. ذلك لأن رسول الإسلام (صلى الله عليه وسلم)كان رسولاً للناس كافة، وقد ردّ الإسلام على الممانعة

(163) المصدر نفسه، ص 371 ـ 372، والسيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل ، ص 39.

القبلية في الجزيرة العربية بأن أمر المسلمين بالجهاد من أجل نشر الدعوة، ورفع الظلم عن الأقليات المسلمة في البيئات غير الإسلامية. وأوضح النبي (صلى الله عليه وسلم) برسائله إلى الملوك خارج الجزيرة العربية، وبحملات الشام والعراق، أنه يريد أمة دعوة، وهو أمر فهمه أبو بكر (رضي الله عنه) تماماً، عندما رفض رأي أكثر مستشاريه الذين دعوه إلى إنشاء: المدينة الدولة، مؤثراً المخاطرة بقاعدة الإسلام (المدينة) على الرضى بالتخلي عن الدعوة داخل الجزيرة العربية وخارجها. أما عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، فقد تردّد بعد وصول العرب المسلمين إلى حدود السواد الفارسي، وغزة على الحدود المصرية الشامية، في الاستمرار، لكن الفتوح استمرت، واستمرت الأمة تكسب إلى صفوفها عصبيات جديدة، بحيث صار الجهاد ركناً من أركان الإسلام. ولم يكن الجند الأموي غير نخبة شباب المسلمين المتطوعين للجهاد والمرابطة الدائمة[164]. ثم في أيام عمر بن عبد العزيز، اتخذ الصراع بين الدعوة والدولة شكلاً آخر، إذ أوقف عمر الجهاد وأمر الجند جميعهم بالقفول، خصوصاً من الشرق، بحجة أن الجهاد تحول إلى تجارة، بينما النبي (صلى الله عليه وسلم)«رحمة مهداة»، وبُعث «هادياً» لا «جابياً». وكان من نتائج ذلك إنقاذ القسطنطينية من السقوط، كما كان من نتائجه توقف تقدم الإسلام في أواسط آسيا لأكثر من قرن. غير أن السيد يستدرك ليقول: «فإذا علمنا أن الجند الإسلامي في خراسان، كان يخوض معركة للمطالبة بمساواة الموالي المجاهدين بالعرب المجاهدين، وإذا علمنا أن الجند الإسلامي أمام أسوار القسطنطينية كان في حالة ثورة على الإدارة الأموية، لعدم إمداده بالمؤن التي تعينه على متابعة الحصار، أدركنا أن القضية كانت بالنسبة إلى عمر ليست قضية موازنة بين «رحمة» و«تجارة»، بل قضية موازنة بين «دعوة» و«دولة»، دعوة تعتمد القتال لتحقيق الأمة في العالم، ودولة تريد قطعة محدّدة من الأرض، تستطيع بشرطها وعصبيتها، أن تسيطر عليها، ولا مانع من أن يكون الإسلام هو الفكرة السائدة على هذه القطعة من الأرض»[165].

ما لبث أن «خفّ الجدال حول حق الدولة في تنظيم الجهاد وقيادته، بعد أن ثبتت الحدود مع البيزنطيين، وصار الأمر أمر جيوش منظمة، تحتاج الكثير

(164) السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، ص 161.
(165) المصدر نفسه، ص 164.

من التنظيم والتجهيز، بعد قيام جبهات ثابتة في الثغور والعواصم»[166]. وأشار السيد إلى تحول آخر في أيام العباسيين، حينما تغير الوضع الاستراتيجي للأمة في العصر العباسي الأول، وابتعد مركزها (بغداد) عن موطن الخطر في بيزنطة، «ثم إن الأولوية كانت لإعادة ترتيب العصبيات في الداخل، بعد أن أهمل ذلك أيام الأمويين المتأخرين». وصاحب هذا الاسترخاء محاولة السلطة ضبط «الجند» بتحويله إلى جيش محترف، ثم باستقدام مرتزقة من الخارج، إذ استعاض العباسيون عن الجند المتطوع المعتمد على الغنائم والعطاء، بالجيش المحترف الذي يتقاضى مرتبات، ويقتضي تنظيماً عسكرياً وترتيبات ونفقات، لا لقتال البيزنطيين والترك بالدرجة الأولى، بل لإخماد الاضطرابات الداخلية. وعلى هذا، وعلى الرغم من أن دواوين الحديث النبوي المهمة بدأت تظهر منذ مطلع القرن الثالث الهجري (البخاري ـ مسلم ـ الترمذي..)، والتي كانت تذكّر بمبدئيات الأمة والجهاد، «فقد انتشرت حالة ملحوظة من الاسترخاء في الفكر الإسلامي في أوساط الفقهاء. ووقع الماوردي في فخ الخلط بين التنظيم العسكري «الجيش» والجهاد. ولم يجد الخوارزمي «في القرن السادس الهجري» وسيلة للدفاع عن مبدأ الجهاد، غير القول إن الدفاع عن الحدود الإسلامية ضروري، وإلا اقتحمت هذه الحدود»، فيتساءل السيد قائلاً: «لكن أين هذا من مبدأ علي (رضي الله عنه) الذي اعتبر المقام في الديار، بل الاكتفاء بالدفاع عن الحدود، ذلاً وقماءة وحتى فناء، «ليعود إلى القول: «لكن مقاصد العباسيين والسلاطين في إنشاء الدولة على حساب الدعوة لم تتحقق، ذلك أن الاقتحامات المغولية/الصليبية ضربت، ليس فقط الأصوات الضعيفة الداعية إلى الجهاد، بل الأصوات الأخرى أيضاً، القانعة بالدولة والداعية إليها، واضطر صلاح الدين لرفع الصوت بعد نور الدين محمود داعياً للجهاد، ضارباً عرض الحائط باعتبارات الدولة. لكن الجهاد هنا كان دفاعياً، كما كان أيام المماليك. وكان لا بد من انتظام العثمانيين ليعود للدعوة صوتها المرتفع[167].

يتوقف السيد طويلاً عند المقريزي الذي عاين تلك التحولات في السلطة على حساب المناطق التي كان الشرع يشغلها. فيحلّل السيد كتاب الخطط ،

(166) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 52.

(167) السيد: الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، ص 165 ـ 166، و الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل ، ص 38.

ولا سيما حول ازدياد مساحة «حكم السياسة» على حساب «حكم الشرع»، فيستشهد بقول المقريزي (845هـ): «اعلم أن الناس في زمننا بل منذ عهد الدولة التركية في ديار مصر والشام، يرون الأحكام على قسمين: حكم الشرع، وحكم السياسة. فالشريعة هي ما شرع الله من الدين وأمر به كالصلاة والصيام وسائر أعمال البر... والسياسة هي القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال، والسياسة نوعان: سياسة عادلة... وهي من الأحكام الشرعية... والنوع الآخر سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها..».

وأشار المقريزي أيضاً، إلى أن جنكيزخان وضع «السياسة» قانوناً للتتار، وعندما وصل المماليك أقارب التتار وحكموا مصر، تعلموا الإسلام وبقيت هيبة جنكيزخان في قلوبهم، اقتدوا «بحكم السياسة»، وفصلوا بين مجالات حكم الشريعة ومجالات «أحكام السياسة»، عن طريق الحكم بالشريعة في المجتمع، والاحتكام إلى أحكام السياسة في الدولة. لذلك قسموا الأحكام القضائية إلى مجالين، مجال أول يختص فيه الشرع، وآخر تحكمه «السياسة»، فهم «فوضوا لقاضي القضاة كل ما يتعلق بالأمور الدينية من الصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، وأناطوا به أمر الأوقاف، والأيتام، وجعلوا إليه النظر في الأقضية الشرعية لتداعي الزوجين وأرباب الديون، «أما المجال الذي حكمته «السياسة» لديهم، فقد ابتدأوا أولاً بتنصيب الحاجب ليقضي بينهم في ما اختلفوا فيه من عوائدهم، والأخذ على يد قويهم، وإنصاف الضعيف منهم على مقتضى ما في السياسة، وجعلوا إليه أيضاً النظر في قضايا الدواوين السلطانية، عند الاختلاف في أمور اقطاعاتهم. ثم توسعت مجالات صلاحيات الحاجب في ما بعد، فقد «كان حكم الحاجب لا يتعدى النظر في مخاصمات الأجناد واختلافهم، ثم تغير الحال فصار الحاجب اليوم» اسماً لعدة من الأمراء ينتصبون للحكم بين الناس، وصار الحاجب اليوم يحكم في كل جليل وحقير من أمور الناس، سواء أكان الحكم شرعياً أم سياسياً»، فعلّق السيد على عرض المقريزي بالقول: إن نصه «كان للجزم بأن الدين انفصل عن الدولة حتى في مجال القضاء، إذ ظلّت الشريعة عاملاً جزئياً في المجتمع... بينما جرى العمل بأحكام السياسة في الدولة، هذه الأحكام التي لا تتفق وأحكام الشريعة في كثير من الأمور، وقد يئس الناس من إمكان «أسلمة الدولة»، حتى قالوا: هذا من مجال الشريعة، وذاك من مجالات السياسة، وقد بدأ ذلك في قضاء المظالم، ثم ظهر تسويغ لنوع جديد من أنواع القضاء وهو «السياسة الشرعية» التي قال عنها الفقهاء: إنها تعني تغليظ العقوبة في حالات

معينة يراها ولي الأمر. فإذا كان قضاء المظالم قد بدأ أولاً بتجاوز شخص القاضي الشرعي فقط، فإنه بالسياسة الشرعية صار تجاوزاً للفقه كله، إن لم يكن للشريعة ذاتها. ثم صارت للسياسة أحكامها وفقهها الخاص، واستقلت بمجالات كثيرة وسط احتجاجات الفقهاء والقضاة التي لم تغن كثيراً»[168].

سجّل السيد احتجاجات الفقهاء وعدم رضاهم على بروز مجال اشتغال أحكام السياسة بالاستقلال عن الشريعة، وانحسار أحكام الشريعة. سجّل اعتراضات ابن الجوزي وابن قيّم الجوزية (751هـ) والبخاري (902هـ)، ليقول: «فالفقهاء لم ييأسوا من استعادة الدولة إلى حظيرة الشريعة، لكن المجتمع نفسه يئس من ذلك وصار همّه الحصول على «سياسة عادلة» كحد أدنى، لا على الحكم بالشريعة التي اعتبرها مثالاً، ليس بوسع الدولة السلطانية السمو إليه، بل وشكر لها أنها تركت قضايا الأحوال الشخصية بيد قضاة الشرع»[169]. غير أن السيد لم ير في هذا التوزيع لمجالات الاختصاص بين «السياسة» و«الشريعة» انفصالاً عن الدولة، إذ يقول بوضوح: «إن الأمر لم يكن فصلاً للدين عن الدولة أو انفصالاً بينهما، بل إن ذلك كان وضعاً تنظيمياً تسهيلاً لأمور المجتمع، فكبار رجال الدولة يقضي بينهم السلطان أو نائبه أو ناظر المظالم أو الوزير، والجيش يقضي فيه ناظر الجيش وقاضيه، وقضايا الآداب العامة في السوق والملأ يقضي فيها المحتسب، خصوصاً أن بعض مسائل الدولة أو الآداب أو الجيش تتطلب اجتماعاً سريعاً وقراراً أسرع». ولاحظ السيد، إلى جانب ذلك، «أن السياسة الشرعية» هذه، تتضمن فكرة جريئة جداً، هي عدم كفاية أحكام الشريعة لإحلال العدالة في المجتمع، بل لا بد من تغليظ العقوبة. أما المحتسب الذي كان يقوى في بعض الحقب، حتى لا يُبقي للقاضي شيئاً تقريباً، فإنه كان يستطيع «الاحتساب» على القاضي، أي معاقبته»[170].

ويلخّص السيد الوضع برمته بتقرير: «فقد انفصلت المؤسسة السياسية عن المؤسسة الدينية تدريجياً، حتى اكتمل ذلك مع الانفصال بين الخلافة والسلطة، وظهور أمراء الأمراء والسلاطين، واستتباب ترتيبات ذات أبعاد طبقية. إذ، استأثر بالسلطة أرباب السيف (الأتراك)، وظلت المناصب الدينية وبعض

(168) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، ص 403 ـ 405.
(169) المصدر نفسه، ص 405.
(170) المصدر نفسه، ص 406.

المناصب الإدارية في يد «أرباب الأقلام». وهكذا حدث تمايز بين مجالين، أحدهما سياسي، والآخر ديني، ولكل منهما أربابه، فانفصلت السياسة عن الشريعة، واستمر الصراع على حواشي المجالين، وبقيت المرجعية العليا للإسلام، فلم ينفصل الدين عن الدولة، وإن زعم المقريزي ذلك»[171].

يقف السيد في نهاية تأمله للتجربة السياسية الإسلامية ولمآلاتها، ملاحظاً هذا الانفصال العميق بين الشريعة والقوة، بين مسوغات الفقهاء والعلماء الشرعية ومعهم الجمهور، وقوة السلطة العارية. فالصورة التاريخية لذلك الانفصال بين الشرعية العليا وحركية السلطة وأفعالها هو قديم في تجربتنا السياسية، وليس حديثاً، إذ انفصلت الشريعة عن ممارسة السلطة، وانفصل معها التنظير السياسي الإسلامي حول الدولة ومفهومها، فدأب علماء الهيئة الدينية الإسلامية في البحث عن مؤسسة بديلة أو نموذج، يعوضون به عن مؤسسة النبوة، ويسدون الفراغ، ويستعيدون به المثال الأول، فبدت لهم، من جراء ذلك التطلع، كل أشكال السلطة مخيبة وناقصة الشرعية.

حقق هذا التنظير وحدة «الأمة، بالإضافة إلى الوحدة الرمزية للخلافة، لكنه أخفق في تحقيق مشروع الدولة، فليس مصادفة، كما يقول السيد، أن تكون المؤسسات التاريخية المستقرة لأمتنا محدودة العدد، وأن تكون كلها غير سياسية الطابع، في ما آلت إليه على الأقل: الخلافة والأوقاف والقضاء. كما إنه ليس من قبيل المصادفة أن يعتبر الفكر السنّي ـ الذي ساد في أكثر عصور الإسلام ـ الإمامة، أي النظام السياسي، أمراً اجتهادياً، ليس من مرتكزات وجود الأمة أو هويتها، وهذه إشكالية أخرى ناتجة من رفض الفقهاء إعطاء الشرعية الكاملة للسلطة، أي سلطة»[172].

(كان لهذا الانفصال شبه الكامل بين الشريعة والقوة السياسية المسيطرة آثار كارثية في تاريخنا السياسي كله. فالسلطان يملك القوة، ويملك العسكر، ويملك الإدارة، بينما يملك الفقهاء وسائل التأثير في المجتمع وسلطة التدوين»[173]. ويذهب السيد إلى أن هذا التفاوت في التطور، أو هذا الخُلف بين نمو دولة الأمر الواقع من جهة، والتنظير للشرعية الذي نموذجه

(171) المصدر نفسه، ص 406.
(172) المصدر نفسه، ص 364 ـ 365.
(173) المصدر نفسه، ص 364.

الخلافة النبوية الراشدية من جهة أخرى، «كان وراء عدم تكون دولة بالمعنى الكامل لذلك في تاريخنا»[174]. ولعل هذا التحليق الطوباوي إلى شرعية مرفوعة إلى بداية المرحلة التدشينية الإسلامية، والتمسك بها، هو من كان وراء عدم اكتراث الناس بالدولة الواقعية وبمؤسساتها، كما إن الصورة السائدة لدى الفقهاء والمؤرخين وكتّاب نصائح الملوك، تعكس الاعتقاد بأن السلطة كانت دائماً ناقصة الشرعية، إما لخروجها عن مقتضيات الدين أو عن مقتضيات العرف أو كلاهما معاً. وعلى الرغم من ذلك، فقد كانت ضرورية لمنع الفوضى وسقوط المجتمع، وهذا معنى القول: سلطان غشوم خير من فتنة تدوم، وقد أدى ذلك إلى تعميق «طوبى» الخلافة الراشدية، أو أفكار المهدية. وأدى أيضاً في الحقبة المعاصرة إلى ظهور فكرة تطبيق الشريعة أو الدولة الإسلامية. فلا بد من الالتفات إلى تيارات هامشية في القديم والحديث، ترى إمكان الدولة العقلانية، دولة الحزم والسياسة، الدولة المدينة»[175].

وخلاصة الأمر، «لقد كانت مشكلة الدولة في الإسلام الوسيط أنها ضعيفة الجذور في أصل المشروعية، وأنها لم تستطع التغذي باستمرار من ذلك النبع الثري، للشرعية من جهة، ولم تستطع التحول إلى «دولة بحد ذاتها»، من جهة ثانية. وهكذا ظلّت الأمة وجماعتها هي المقدّس، وهي مناط الاستخلاف، وهي المشروعية التأسيسية والعليا»[176]. غير أن المفكرين والفقهاء المسلمين لم يبدعوا «في مجال الفقه الدستوري تأطيراً لوسائل تحقيق الأهداف الكبرى للأمة من خلال السلطة، ولو على مستوى النظر. وهذا، على الرغم من أن التجربة التاريخية للأمة مع السلطات الإسلامية، أظهرت ضرورة ذلك»[177]. أما عن كاريزما الأمة في الفكر الإسلامي الوسيط، وإعلائه من شأن مفهوم الأمة/الجماعة، وأيضاً من مفهوم الشورى، لالتصاقه بمفهوم الخلافة الراشدية، وهي النموذج الشرعي للخلافة، فإنه لم ينتج منه ما يؤسس لفكر مؤسسي للدولة والمشاركة. لهذا، يذهب السيد للقول: «أما عن حق الأمة والجماعة في التأسيس، وفي اختيار السلطة والسلطان، فلم تقم من

(174) المصدر نفسه، ص 364.
(175) المصدر نفسه، ص 412.
(176) المصدر نفسه، ص 58.
(177) المصدر نفسه، ص 246

أجله حركات أو أحزاب ذات توجه واضح، فبقي كلاماً نظرياً في كتب الفقه، وأصول الدين، وتقارير المصادر التاريخية»[178].

وهكذا، فإن تاريخ السلطة الإسلامية مع الشريعة وممثليها، كما يقول السيد، هو تاريخ صراعي أفضى إلى انفصال السياسة عن الفقه، وأحياناً عن الشريعة، وإلى قيام مجالين، أحدهما سياسي، و الآخر شرعي. والصورة التاريخية السائدة عن أن الانفصال حديث ومرتبط بدخول الغرب إلى بلاد الإسلام بحاجة إلى تعديل، كما إن ظهور حركات «الصحوة الإسلامية» الداعية إلى قيام الدولة الإسلامية، وتطبيق الشريعة «يدل على أن مسألة علاقة الدين بالدولة في مجالنا الثقافي والسياسي لا تزال تبحث عن مستقر لها»[179]. ويحيلنا السيد بهذا الرأي إلى التجربة السياسية العربية ـ الإسلامية، وعلاقتها بالحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، وبما يسّمى بـ «الإسلام المعاصر»، لكن ذلك يقودنا إلى موضوع آخر، وإلى فصول أخرى في كتابنا هذا.

(178) المصدر نفسه، ص 48.

(179) المصدر نفسه، ص 412.

الفصل الثاني

تحولات الإسلام الحديث والمعاصر

يروي السيد في مطلع كتابه الإسلام المعاصر ، أن اهتمامه كان منصباً، حتى مطلع العام 1985، على الدراسات الإسلامية الكلاسيكية، وبخاصة التجربة السياسية للعرب المسلمين في قرون سيادتها المبكرة. لهذا تبدو دراسته «للإسلام المعاصر»، لأول وهلة، مستجدة، إلا أنه يُعلمنا أن اهتماماته بهذا الموضوع، ودوافعه تجاهه، لم تكن طارئة. فقد تابع دراسته منذ الصغر لتقلبات الأيديولوجيا الإسلامية وصراعاتها مع الأيديولوجيا القومية والماركسية، ولم تكن متابعته تلك «متابعة المراقب المحايد أو المتعالي عن الانحياز، إذ إن إحساسات جيلنا كانت ولا تزال إحساسات المشاركة في حياة أمتنا الحاضرة، وفي نضالها من أجل الوحدة والتقدم»[1].

وهو لا يحدد «الإسلام المعاصر» بمجال جغرافي، أي في انتسابه إلى قارتي آسيا وأفريقيا، بتداخله مع مفهوم العالم الثالث أو الدولة النامية، أو على طريقة جمال حمدان التي تحدّد عن طريق الجغرافيا الإنسان وزمانه الثقافي والتاريخي، فهو يرى أنه لا يمكن الحديث عن عالم الإسلام من الناحيتين السياسية والاستراتيجية. غير أنه بالإمكان النظر في تحديدات المجال الثقافي، حيث لا يزال التاريخ يفعل فعله في هذا السياق، بالمعنيين السلبي والإيجابي. «وبهذا المعنى أتحدث هنا عن إسلام معاصر، له خصوصياته الثقافية الحاضرة المستندة إلى التاريخ وبعض الاجتماع». وعلى الرغم من هذا، فإن قضايا الإسلام المعاصر تظل برأيه «موضع تنازع شديد على المستويات كلها، لملامستها السياستين الاجتماعية والثقافية». وهو منذ البداية يكشف أدواته للقارئ، إذ سيصّب اهتمامه على الأفكار والمنظومات الفكرية والأيديولوجية، وما يتعلق بها من جوانب سياسية واقتصادية، ولا سيما في المجال العربي، إذ يقول: «إنني لست مختصاً بغير تاريخ الفكر، لذلك تظل

(1) رضوان السيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل (بيروت: دار العلوم العربية، 1986)، ص 7.

توجهاتي السياسية والاقتصادية والاجتماعية انطباعات، ليس الدفاع عنها سهلاً، والمحاولة، وإن بدت شاملة في عنوانها، تتمركز في الحقيقة على الإسلام العربي أو المجال العربي للإسلام، لأنه المجال الذي أعيشه وأعتنق هويته»[2].

توصل السيد في مؤلفه سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات الصادر عام 1997، إلى استنتاج مفاده: أن هناك طابعاً عاماً للثقافة العربية المعاصرة هو الطابع الإحيائي. والإحيائية هي نزعة معروفة في تاريخ الفكر في العالم، تسود في حقب التأزم الحضاري لدى الأمم والشعوب، ومن ضمن سماتها التركيز على قضايا الهوية والأصالة، واستبطان الذات والانكماش، وإعادة النظر أو النظرة في الأصول، بحثاً عن مخرج من الماضي المنقضي، مستعينة بالصور الذهبية عن الحقب الذهبية، تأكيداً للذات واتجاهاً لحماية النفس من أخطار الخارج ورياحه العاصفة، بل رأى أن هناك نزوعاً لدى بعض المثقفين العرب، لا يقتصر على الإسلاميين، يرجح وجود مؤامرة واعية وعالمية غربية ضد العرب والمسلمين. وما دام الحاضر مُقبضاً، وغير واعد، فإن اللجوء إلى التاريخ يصبح مسوّغاً للتعويض، ولحماية النفس، ولاصطناع نماذج وتمثلات حاضرة ومستقبلية في نظر القائمين على إنتاجها، أو لإعادة إنتاجها بصورة معاصرة من دون الاكتراث بالجوانب الإيبستمولوجية، والمعرفية. والأمر نفسه ينطبق في نقدها للغرب، ولنقضه معرفياً ومنهجياً[3].

وهو لا يخفي اختلافه المنهجي في تناول المسألة الثقافية العربية عن منهجية سمير أمين، وهشام شرابي، «في الرؤية للحداثة والتحديث وفي التحليل الطبقي وفي الأحكام البنيوية على مجتمعاتنا وأنماطنا الثقافية. فإذا كانت (تبعية) سمير أمين تتطلب نقاشاً، فإن (بطركية) شرابي رؤية رجعية، لا تصمد أمام المحاكمة العقلية، فضلاً عن إمكان إثباتها ميدانياً»[4].

ويقف بعيداً عن تلك الرؤية التبسيطية التي تُعيد ثقافة المجتمعات العربية المركبة إلى «تقليدية بطركية أو محدّثة، وإلى أن هذه الرؤية الثنائية من صنائع الخمسينيات ضمن الدراسات الشرق أوسطية»، حيث «تصور تلك الرؤية

---

(2) المصدر نفسه، ص 9.

(3) رضوان السيد وأحمد برقاوي، المسألة الثقافية في العالم العربي الإسلامي ، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر المعاصر، 1998)، ص 116.

(4) المصدر نفسه، ص 120.

مجتمعاتنا وإنساننا بصورة كاريكاتورية، تحرص على أن تبدو غرائبية، على الرغم من اختلاطها لدى اليساريين بالأبعاد الطبقية: شق حديث، وشق تقليدي محدّث»[5]. هذه النظرية الاختزالية للإجماع السياسي العربي، يجدها متموضعة في أغلب التيارات السياسية ـ الثقافية العربية والإسلامية، والقومية واليسارية والليبرالية، حيث يجمع أغلب أنصارها جامع واحد هو النظرة النخبوية إلى المجتمع، وبالتالي النظر إلى الدولة بوصفها أداة «في مشروعهم النخبوي لتحرير المجتمع وتمدينه، أي في طوباهم. من هنا أن يأتي نقده لمنهج حليم بركات في مؤلفه المجتمع العربي ، فعلى الرغم مما يبديه بركات من استهجان لرؤى المستشرقين والأنثروبولوجيين لمجتمعاتنا وثقافتنا، «لكنه ينسى في كل فصل تقريباً ما سبق أن نقده، ليعود فيعتبر أن العلة كامنة في تخلف مجتمعاتنا ديناً وسحراً وعادات وأعرافاً ومواضعات ثقافية وسياسية واقتصادية وأدبية»، ويأبى السيد أن يعيد أزمة الفكر العربي، إلى أزمة تكوينية تصيب الثقافة العربية، بل يعتبرها «أزمة وعي لدى المثقف والمفكر اللذين يعتبران نفسيهما طليعيين، وينظران إلى المشكلات باعتبارها تكوينية، لذلك لم يأتِ كتاب بركات بحثاً في «تغيير الأحوال»، بل في عدم تغييرها طوال القرن العشرين، فهناك ثنائية الحداثة/التقليد. ولا يزال التقليد القاهر سائداً لأنه بنيوي، والتغيير عارض ومظهري وعلى السطح، إنه بحسب هشام شرابي تحديث وليس حداثة!»[6].

جمع السيد بين تحليله للمشكلات والقضايا، بتحديد عواملها الفاعلة والمؤثرة، مع ربط سياقاتها التاريخية بنظرة المؤرخ إلى تلك القضايا، وبوضعها في إطار أزمنتها المديدة والمتبصرة في ما يعرف بمنهجية عالم الاجتماع السياسي التاريخي، حيث يدرك الصلات العميقة لمستويات البنية الاجتماعية، الأيديولوجية ـ الثقافة، والسياسية والاقتصادية، والاجتماعية، والتفاوت الذي يحكم أزمنة تلك المستويات على ترابطها، فالزمن الثقافي الأيديولوجي ليس هو نفسه زمن المستوى الاقتصادي أو المستوى السياسي. وأطل في بحثه على التحولات العميقة التي اعترت الاجتماع السياسي العربي في العصر الوسيط، في مراحل الازدهار والانتعاش، وحالات الأزمة،

(5) المصدر نفسه، ص 120 ـ 121.

(6) رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي ، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر المعاصر، 2000)، ص 133 ـ 134.

ولا سيما تلك الأزمة المديدة التي هيأت الظروف لتراجع موقع العرب الحضاري، وتقدم الغرب، وأخذه زمام المبادرة في السباق الحضاري العالمي. وهو يلاحظ أن الإسلام المتقشف في قرنه الأول كان قد تحول إلى إسلام ثري جداً، بفضل الثروات الزراعية التي استولى عليها، ثم بفضل التجارة البعيدة المدى التي سيطر على طرقها بين الشرق والغرب. وظل هذا الثراء المنقطع النظير يغطي التناقضات أو يساهم في التخفيف من وقع الانفجارات الاجتماعية، والاضطراب السياسي[7].

بالإضافة إلى هذا الثراء، أشار السيد إلى دور آخر قامت به تنظيمات (الأوقاف) التضامنية والخيرية في اتساع وجوه الخير، حيث أمكن بهذه الوسائل استيعاب حركات الفتيان والزعار الأصناف، واستيعاب الاضطرابات الاجتماعية الخطيرة: القرامطة، الزنج، وحركات البدو والفلاحين، عن طريق الثروة الاجتماعية الضخمة التي أتاحتها السيطرة الإسلامية على موارد الثروة في العالم القديم آنذاك. بالإضافة إلى أنه خلال القرنين الأولين للإسلام، توسعت الأراضي الصالحة للزراعة عن طريق تطوير نظم الري، والتسميد إلى ستة أضعاف، ومضاعفة بعض المحاصيل الزراعية عشرين ضعفاً[8].

وقد دُعِمَ هذا الاستقرار، بالتنظيم الحقوقي للجماعات والأفراد، إذ إن الفقهاء الذين كانوا «الأشد إحساساً بضراوة ما يدور تحت السطح على المستوى الاجتماعي، تدل كتاباتهم في مطلع القرن الثالث الهجري، على أنهم كانوا يعون تفاقم مشكلات الوحدة الاجتماعية التي لا يمكن إعادتها إلى فوضى السلطة أو الانقسام السياسي فقط. واستجابة لهذه المشكلات المتفاقمة، ظهرت المنظومة الحقوقية الإسلامية التي سمّاها فقهاء الأصناف والمالكية: البديهيات الخمس، وهي حق النفس، وحق الدين، وحق العقل، وحق العرض، وحق المال. وقد رأى هؤلاء الفقهاء، أن المسلمين يتساوون في هذه الحقوق الخمس...»[9].

بيد أنه في ما عدا مؤسسة الوقف، ومؤسسة الخلافة، لم يتحول أي من هذه البديهيات (أي منظومة الحقوق هذه) إلى مؤسسة تتمتع بشرعية الجماعة

(7) السيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل ، ص 35.
(8) المصدر نفسه، ص 37 ـ 38.
(9) المصدر نفسه، ص 37.

واستمرارية التاريخ. لذا، فإنه عندما تضاءلت الثروة الاجتماعية نتيجة التراجع السياسي والعسكري لدار الإسلام، اشتد صدام الفئات الاجتماعية إزاء بقايا الثروة التاريخية للأمة، فسهّل ذلك لنجاح الاختراق الغربي لعالم الإسلام، بعد حصاره البحري والبري. فلم يُضرب الريف الفلاحي الإسلامي لأول وهلة، بل ضُربت المدينة الإسلامية واختلّت علاقتها بالريف، ثم إن ثورة الأسعار في القرن السابع الناتجة من توقف الثروات الذهبية الهائلة من أمريكا التي أمكن للأوروبيين كبح جماحها واستيعابها واستخدامها في تطوير نظامها الاقتصادي، وعجز عن ذلك العرب المسلمون، وذلك لضياع مصادر الثروة وطرقها من أيديهم. لذا، عندما حاول محمد علي تصحيح العلاقة بين الريف والمدينة مطالع القرن التاسع عشر، كان الأوان قد فات[10].

وقد سّهل ذلك بدوره الاختراق الأوروبي للبلاد، الذي عمل على استلحاقها، و«أباد كل أولئك الذين عجزوا عن الانخراط في السوق العالمي الجديد. هذا في الوقت الذي لجأت فيه الدولة الشرقية إلى نهب مؤسسة الوقف، إذ لم يعد لدى المجتمع المدني، والريفي ما يمكن نهبه»[11]. وقد ساهم في هذا التدهور في حال العرب والمسلمين بعض الميول الاستهلاكية، والنزعات المعارضة لتراكم الثروة والإنتاج التي وجدت صدى لها في بعض الاجتهادات الفقهية، في زمن تدهور الحضارة العربية الإسلامية. وقد وجد السيد في الحاضر ما يشبه هذا السلوك تجاه الثروة، إذ لاحظ أن استراتيجية التنمية العربية والإسلامية الراهنة، ركّزت على مسألة «توزيع الثروة»، وليس على إنتاجها، وهو ما ينطبق على قوانين الإصلاح الزراعي، وعلى استراتيجية التصنيع المعتمدة على التجميع، واستيراد أجزاء الصناعة من الخارج، فاعتبر السيد أن هذا الموقف غير الواعي من الثروة الوطنية، الذي أدى إلى هدرها، واستهلاكها دونما خطط إنتاجية ذات مغزى استراتيجي، ليس موقفاً مستجداً، «فالمورثات الثقافية في مجالنا الحضاري تتسم برؤية مترجرجة، وغير حاسمة من الثروة وآثارها. وقد وقعت في يد المسلمين إبان سيطرتهم العالمية ثروة هائلة لا يكاد التصور الإنساني أن يحيط بها، في الوقت نفسه ظهرت مواقف لدى العامة والعلماء، بل والتجار، أتلفت هذه الثروات، وطالبت بتدميرها أو

(10) المصدر نفسه، ص 40.

(11) المصدر نفسه، ص 37.

عدم استغلالها وتراكمها. فقد كان المثل الأعلى للحياة موقف الكفاية»، ويذكرنا في هذا السياق بموقف الشيباني، تلميذ أبي حنيفة، الذي أشار إلى أن العمل من أجل الكسب «ينبغي ألا يتجاوز الحدود الضرورية للبقاء على قيد الحياة على مستوى الفرد والمجتمع، لذا كان الاضطهاد والمصادرات التي يتعرض لها الأغنياء، يحظى بسكوت الفقهاء وبشماتة العامة»[12].

لم يكن هذا الموقف التقشفي، والمكتفي بالقليل من الثروة، هو الموقف السائد في بداية نهضة الإسلام، حيث شهدت بلاد العرب والمسلمين «نمواً كبيراً في مجالات الزراعة والمعرفة والتجارة». غير أن الموقف المتحفظ من الثروة تحول إلى «فلسفة سائدة منذ القرن الثالث الهجري في مجالنا الحضاري، من هنا كانت الجهود تتجه لتحقيق الكفاية عن طريق إدارة الثروة الموجودة، دونما اهتمام كبير بإنماء هذه الثروة ومراكمتها»[13].

ولهذا يتوقف السيد ملياً، وبطريقة نقدية صارمة، عند هذا الموقف التقشفي من الثروة الذي شهد بعض تجلياته في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. إذ لاحظ كل الحلول المطروحة في نطاق الفكر الإصلاحي تتجه نحو الاهتمام بكيفية توزيع الثروة بشكل عادل أو مقبول أو كاف، دونما اهتمام بتكوينها وإنمائها واكتمالها، مثل المشاريع المطروحة لحل مشكلة الفقه عن طريق الزكاة، وحل مشكلة الاستغلال عن طريق المصاريف غير التربوية، لذا يجد «أن التجديد في نطاق الرؤية الإسلامية للحياة الفردية والاجتماعية، يقتضي مواجهة صريحة لمسألة الموقف من الثروة، ومسألة إنماء الثروة، لا الاكتفاء بإدارة واستهلاك الموجود منها»[14].

غير أن رأي السيد لا يجمعه جامع مع فكرة «الركود الشرقي» أو «الركود الإسلامي» التي تنظر إلى أن هذا الركود متأصل في الحقبة الثقافية الإسلامية، فهو يقول: إن هذه النزعة التي تخشى الجديد لأنه جديد، كانت ضعيفة الأثر في صدر الإسلام، و«إبان نهوضه»[15]. ويفند تلك النظرية القائلة بـ «الركود الإسلامي المتأصل» بنقده لمصادرها، فيعود إلى لويس ماسينيون الذي زاد

(12) المصدر نفسه، ص 65 ـ 66.
(13) المصدر نفسه، ص 66.
(14) المصدر نفسه، ص 66.
(15) المصدر نفسه، ص 66.

على هذه الفكرة لوناً جديداً، عندما كان في بداية شبابه الفكري، وذلك بقراءته فكرة الزمان في الإسلام قراءة تأويلية، تجعل من النبوة «ذروة الزمان، وما أتى بعدها تراجع نتيجة جهد عاجز عن المماثلة»، فماسينيون يرى أن المسلمين ينظرون إلى الوحي والنبوة على أنهما يشكلان ذروة التاريخ.

لذلك، فإن تجاوز هذه الذروة غير ممكن عندهم، فحركة التاريخ تراجعية في تصور المسلمين، ولا تقدم يمكن تصوره في التكوين الفكري لرجالات الإسلام. كما ينتقد السيد الفكرة الثانية عن الركود التاريخي التي روج لها ماركس، والتي تتعلق بمقولته حول الدين على أنه «أفيون الشعوب»، وأن حكم ماركس هذا يشمل الأديان كلها. ولاحظ السيد تأثير هاتين الفكرتين في بعض المثقفين العرب، فعلى الرغم من تراجع ماسينيون عن فكرة «الزمان الإسلامي» الراكد، والنظر إلى هذه الفكرة كنزوة فكرية من نزوات الشباب، ما لبث أن تراجع عنها في كهولته، كما عبر عن ذلك في كتابه عن الحلاج. فقد اقتبسها بعض المثقفين العرب أمثال محمود أمين العالم، وبسطها فلسفياً فؤاد زكريا، فضلاً عن اقتباسهم فكرة ماركس. وأرجعوا التخلف العربي الإسلامي إلى تأثير الدين، فيسارع السيد إلى الرد قائلاً: «لكنني أشعر أن ما يذكره الدارسون من أسباب) للركود) غير مقنع، فرؤية العرب للزمان ليست ارتدادية أو استردادية وإن كانت تتضمن عناصر من هذا النوع. كما إن رؤية الأشاعرة للزمان بأنه «إنات متجددة» أكثر توافقاً مع مقتضيات العلم الحديث من الفلسفة أو المعتزلة»[16].

ويعلّق على مقولة ماركس التي تعيد الركود إلى الدين، فيقول: «والذي أعرفه ويعرفه المهتمون بالتاريخ الفكري الأوروبي أن المسيحية الكاثوليكية صنعت أوروبا الإقطاعية، والمسيحية البروتستانتية صنعت أوروبا الرأسمالية. والعلاقة بين الأيديولوجيا والبنى الاقتصادية والاجتماعية التي يؤكدها ماركس وإنجلس بطريقة ساذجة، تجاوزها الزمان منذ مساهمات ماكس فيبر، ثم كارل مانهايم»، ويختم تعليقه على منظورات ماركس بالقول: «وليس صحيحاً أن ماركس لم يعرف شيئاً عن الموقف التحرري لبعض الأديان، فقد عاصر الصراع الفرنسي مع حركة الأمير عبد القادر الجزائري، ومع ذلك

(16) المصدر نفسه، ص 206.

وقف مع الاستعمار الفرنسي للجزائر، والاستعمار البريطاني الـلـهند»[17].

لا يعتقد السيد أن الفجوة الحضارية بين العرب والمسلمين من جهة، وأوروبا من جهة أخرى، كانـت قد ظهرت منذ زمن طويل، إذ إن تراجع العرب المسلمين عن المصاف التـي وصـلت إليهـا أوروبـا، لم يظهـر بشكل جلي إلا في القرن السابع عشر، مع اختراع أوروبا لمصادر الطاقة الجديدة: البخار، أما قبل ذلك فكـان هناك نوع من التوازن، إذ تتفوق أوروبا في بعض المجالات: صناعات السفن، والساعات، والرافعات، وبـذور الفكر العلمي، ويبادلها العرب والمسلمون في التفوق في مجـالات أخـرى. والمسـلمون بنظـره، لم يتخلفـوا في القرن التاسـع الهجـري/الرابـع عشر المـيلادي ـ إنهـم كـانوا يسـيرون سـيراً عاديـاً مـن النـاحيتين الحضـارية والثقافية، وقد يكون الخلل داخل قدراتهم العسكرية أو الاقتصادية، إلا أن ذلك لم يتحول إلى كارثة، بل إنه لم يكن ليتحول إلى كارثـة لـولا التقـدم الأوروبي السريـع وغـير العـادي (تكنولوجيـاً واقتصـادياً) في القـرنين الخامس عشر والسـادس عشر، مسـتفيدين مـن تجديـد دينـي (البروتسـتانتية)، وعلمـي (العلـم الإسـلامي والكلاسيكي)، واقتصادي (الاكتشافات الجغرافية في الشرق والغرب)، ثم عندما اطمأنـوا إلى قـوتهم العلميـة والاقتصادية والسياسية هاجموا الشرق، بل العالم كله وسادوا فيه.

السؤال هنا ليس: لماذا تأخر المسلمون، بل لماذا تقدم الأوروبيون بهذه السرعة؟

من الواضح الآن، أن الأوروبيين منعوا المسلمين من التقدم بالقوة، لكنهم هم تقدموا على المسـلمين قبل استعمارهم لديار المسلمين»[18]. وهذه الفكرة كان قد أدركها من قبـل رجـال النهضـة، فأحمـد فتحـي زغلول أشار في مقدمة كتاب سر تقدم الإنجليز السكسون «إلى أن الأوروبيـين متقـدمون أمـا نحـن فنتقـدم ببطء»، ووافقه رشيد رضا على ذلك قبل انقلابه على الإصلاحية الإسلامية التأسيسية.

ويذهب السـيد، عـلى عكـس مـا هـو سـائد مـن تفسـير وتـدوين لـزمن عصر

(17) المصدر نفسه، ص 180.
(18) المصدر نفسه، ص 207.

النهضة العربي، إلى افتراض قيام خطة عربية للنهضة قبل الغزو الأوروبي، ومستقلة عن تأثيره أو عن ردّات الفعل عليه، وقبل ما يسمى صدمة الحداثة، التي أتت إثر الحملة النابليونية. صحيح أنه اعترف بالأثر الكبير الذي تركته تلك الحملة في الوجدان والفكر العربيين، فكانت النهضة رداً أو رجعاً بعيد الغور على هذا الاجتياح الكبير، إلا أنه شّدد على بروز لحظة ذاتية للنهضة، سابقة للحظة النهضوية الثانية، فأتى الاجتياح الغربي وأجهضها، وأوجد التربة التي سيقوم عليها رد الفعل العربي والإسلامي الذي سيعتمد على محاولة الاستفادة من التجربة الأوروبية في الحداثة والتقدم، وتكوّن إشكاليتها الأساسية هي: فكرة التقدم والنهضة والانفتاح على العالم.

يشير السيد إلى أن المدخل النابليوني للحداثة الذي هيمن على أذهان النخب الجديدة، ينبغي ألا يصرف النظر عن الحركة الداخلية للتجديد والانبعاث في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. غير أن الاقتحام الغربي للمجال الإسلامي، قطع هذا الاحتمال الممكن لنهضة العرب والمسلمين الذاتية الذين انساقوا بعدها تحت تأثير الغرب الثقافي والسياسي والاقتصادي، فاتخذت الأحداث الداخلية مساراً مختلفاً، جعلها على ترابط حميم لا انفكاك منه بالعلاقة مع أوروبا خصوصاً، والغرب عموماً[19].

كرّس السيد مساحة واسعة في أبحاثه لتقصّي التجربة السياسية والفكرية للإسلاميين المحدثين والمعاصرين، محللاً وناقداً ومصوباً، فضلاً عما قدمه من استشراف لمصائر أطروحات الإسلاميين، في التصاق عميق بالحركة الاجتماعية العامة، وبالعلاقة مع الغرب والعالم، وبالصورة التي كوّنها المثقفون العرب والمسلمون عن الغرب والعالم. ومن خلال إدراكه للترابط بين وعي الذات من جهة، ووعي العالم من جهة ثانية.

لذا، فإننا إذا أردنا تبسيط المسائل نجد في عرض السيد نوعاً من التوازي والتشابك والانعكاس المتبادل بين تحولات رؤية الإسلاميين، وموقفهم من الآخر الشريك في الوطن، وبين رؤيتهم وموقفهم من الآخر على الضفة الأخرى: الغرب والعالم. هذا الترابط والتشابك والتوازي نجده في كل تلافيف عرض السيد وفي كل جوانبه، فلا يمكن الفصل في تحليل السيد بين رؤيته للذات عن رؤية العرب والمسلمين للآخر: الغرب والعالم،

(19) السيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم العربي الإسلامي ، ص 18 ـ 19.

بل إن هذا الترابط ينطبق لديه على مجمل النشاط الفكري للمثقفين العرب، في صورهم وتوجهاتهم كافة: التشدد تجاه الآخر في الخارج، في الغرب والعالم، يقابله تشدد مماثل تجاه الآخر الشريك في الاجتماع السياسي في الداخل، ومن ثم فإن الانبساط تجاه الآخر الخارجي، والثقة بإمكان مقاسمته الأفكار والقيم كتقاسمه أو تبادله البضائع والتقنيات، يقابله في الداخل الوطني انبساط مماثل. فهناك تناسب ملموس بين الثقة بالذات وبالشريك الوطني والانفتاح والتسامح تجاهه، واختزان المشاعر ذاتها تجاه الآخر في الغرب والعالم. هذا التوازي وهذه التبادلية بين الموقف من الذات والموقف من الآخر، نجدهما متجذرين في صلب نص السيد، فلا مشاحة، ما دام الأمر كذلك، من أن نخصص في عرضنا لفكر السيد، وتحليلنا له، باباً خاصاً عن رؤية العالم لدى الإسلاميين، بتحولاتها التي تعرضت لها في أزمتنا الحديثة والمعاصرة، مع علمنا أن هذه الرؤية لا تنفصل بحال عن رؤيتهم لشؤون الاجتماع السياسي الداخلي وتصوراتهم نحو الشريك الوطني، وعن برامجهم ورؤيتهم للذات وللأطراف الوطنية الأخرى. غير أننا ولدواعٍ إجرائية وحسب، أفردنا فصلاً خاصاً لموضوع (صورة العالم) لدى الإسلاميين، على أن يبقى ماثلاً في الذهن مدى الترابط العميق بين هذه الصورة والرؤية، ورؤية أو صورة الذات والآخر الوطني، مبتدئين في تصورات الإسلاميين عن مجتمعاتهم الداخلية، وفهمهم لانتظام اجتماعهم السياسي ولتشكيلاته السياسية والاجتماعية، ومراميهم الاستراتيجية.

أولاً: نهضة إصلاحية ذاتية

قبل أن يغوص، باحثاً في موضوعه الأثير: الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة التي تأثرت باقتحام الغرب لبلادنا، قدّم السيد فرضيته حول الأطروحة الجديدة عن بدايات النهضة العربية الحديثة التي ارتبطت عنده بحقبة من التغيير والتجديد الذاتيين الظاهرتين في القرن الثامن عشر، قبل النابليونية الغربية، ومستقلة عن ردة الفعل عليها. وهي نهضة ترتبط بحركات الإصلاح الفقهي والعقدي وحركات الإحياء الروحي الصوفي في ذلك القرن أيضاً، وهي ـ كما ذكرنا سابقاً، تشمل الدعوة الإصلاحية للشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي بعث روحاً جديدة في طرائق التفكير في المسائل العقدية، وقضايا الشعائر والسلوك. يُضاف إليها في الحجاز، وإلى حد ما في مصر، نهوض حركات صوفية مجددة، وانبعثت في اليمن حركة إصلاح فقهي، كان محمد بن

إسماعيل الأمير كان الصنعاني، ومحمد بن علي الشوكاني أبرز رجالها. وفي الهند ازدهر اتجاهان، أحدهما سلفي والآخر صوفي، كما أن من أبرز رجالات هذه الحركة الإصلاحية حسن العطار الذي دفعه القلق على المصير، إلى إعادة النظر في كثير من الأمور، قبل الغزوة النابليونية وبعدها[20].

وهناك أخيراً حركتان ظلتا خارج سياق التحديث الغربي: حركة الجهاد والخلافة في أفريقيا، والحركة السنوسية التي ظهرت في القرن التاسع عشر[21]. وهذا ما دعا السيد إلى أنه ينبغي ألا يصرفنا المدخل النابليوني للحداثة عن الحركة الداخلية الإسلامية للتجديد والانبعاث في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهي حركة تتضمن ظواهر وسياقات لا يمكن تفسيرها بالهجمة النابليونية أو الغربية[22].

وسجل السيد بعض الملاحظات عن هذه الحركة ذات الانطلاقية الذاتية، فمن الباحثين من يذهب إلى أن تلك الظواهر افتقرت إلى الترابطات والاتساق والوعي الهادف. صحيح أن هناك قاسماً مشتركاً بين تلك التوجهات، تمثّل في الدعوة إلى الاجتهاد ونبذ التقليد المتأخر، ولكن تلك التوجهات عبّرت في نظر هؤلاء الباحثين عن حاجات محلية أو جهوية، ولم تصل إلى درجة الحركة الشاملة الواعية لمأزق التخلف وضرورات التغيير[23].

على الرغم من تقديم السيد لتلك الفرضية، فإنه لم يتوسع في دراستها وتقديم التعليلات الكافية للأخذ بها، بل كرّس نشاطه الفكري لدراسة حركة النهضة التي أعقبت الحملة النابليونية أو الغربية على البلدان العربية، تلك الحركة التي كانت بمثابة استجابة للتحديات التي فرضتها الحملة النابليونية على العرب والمسلمين، بما حملته من معاني التفوق الغربي من جهة، والانحطاط في المجالين العربي والإسلامي من جهة أخرى. وكان أكثر ما شغل بحث السيد هو حركة التيارات الإسلامية الفكرية والسياسية، والتحولات التي اعترتها في القرن العشرين إلى يومنا هذا، بدءاً من الإصلاحية الإسلامية

(20) رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 16 ـ 18.
(21) المصدر نفسه، ص 17.
(22) المصدر نفسه، ص 17.
(23) المصدر نفسه، ص 17.

وانتهاء بفسطاطي ابن لادن والقوى التكفيرية الإرهابية التي تنهج نهجه، والتي أعلنت حربها العدمية على المختلفين معها في الداخل وفي الخارج.

1 ـ الإصلاحية الإسلامية

يحيلنا السيد إلى سياقات نشأة الفكر الإسلامي الحديث بشكل خاص، والفكر السياسي العربي بشكل عام، وذلك لاعتقاده أنه لا يمكن فهم هذا الفكر بكل أزماته وحلوله «إلا في ضوء ملابسات تكوينه منذ أزيد من قرن ونصف، وبخاصة في حقبته المعاصرة منذ عشرينيات القرن العشرين. إذ تكوّن هذا الفكر في سياق صدمة تاريخية كبرى، هزّت ثوابت الوعي العربي ويقيناته الراكدة، وفرضت عليه انفتاحاً اضطرارياً على منظومات فكرية أخرى، هي منظومات الغالب، واستيعاباً للكثير من معطياتها وتوطيناً لها في النسيج الفكري العربي الإسلامي»[24].

وهكذا فهو يضع «الإصلاحية الإسلامية» واستجاباتها الفكرية في هذا السياق، حيث كان سهلاً عليها أن تحول صدمة تفوق الغرب وتقدمه «إلى موقف انفتاح إيجابي على الفكر الحديث»[25]. وقد أشار السيد إلى أن مؤرخي الأفكار والسياسيات في بلادنا، اعتادوا تسمية الفكر الإسلامي الذي ساد بين أربعينيات القرن التاسع عشر، وثلاثينيات القرن العشرين فكر الإصلاحية الإسلامية. وقد ميّز السيد بين أمرين أساسيين: «الوعي القوي بالصدمة الغربية، والالتقاء مع رجالات السياسية في الدولة العثمانية، والدويلات الدائرة في فلكها بشكل ما، حول مشروع إقامة دولة حديثة، يسترشد بالنموذج المؤسسي والدستوري الأوروبي من أجل تجاوز التخلف، والوقوف موقف الند في وجه الهجمة الأوروبية لقضم ديار الإسلام والهيمنة عليها»[26].

وجرى الاصطلاح منذ ظهور كتاب ألبرت حوراني في الستينيات من القرن العشرين على اعتبار الحملة النابليونية (1798 ـ 1799) بداية دخول المشرق الإسلامي في الحداثة. ويذهب السيد إلى أن أهمية ما حدث في الربع

(24) السيد وبلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي ، ص 103.
(25) المصدر نفسه، ص 103.
(26) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 207 ـ 208.

الأول من القرن التاسع عشر، ترجع إلى أن الدولة في مصر، والسلطة العثمانية تبنت محاولة تجديدية وتحديثية على النمط الأوروبي الغربي، ومع الوقت توافرت لهذه المحاولة «نخبها الإسلامية الداعية إليها من بين رجالات الدولة والمثقفين العاملين في الدولة ومعها، بشكل أو بآخر، وكان ذلك بين أسباب نجاح الإصلاح التحديثي»[27].

لقد تولدت النوازع الفكرية للإصلاحية رداً على اقتحام الغرب المجال العربي الإسلامي، واستجابة للتحدي الكبير الذي وجد فيه المثقف نفسه أمام تقدم الغرب وتفوقه. عندها لم يُدرك المثقفون العرب المحدثون ما اعتبروه حضارتهم «إلا بوصفها ماضياً منقضياً، في حين نظروا إلى حضارة الآخر الأوروبي، ثم الغربي، باعتبارها واقعاً محققاً يفجأ الأبصار والعقول»[28].

تقوم الحلقة الأساسية المؤسسة لإدراك المثقف النهضوي، ورجال الإصلاحية، على إدراك المفارقة التاريخية بين نهضة الغرب وانحطاط العرب والمسلمين، هذا الإدراك الذي استشعره السيد الطهطاوي والتونسي ورفيق العظم وسواهم، لا نلبث أن نتحققه لدى محمد عبده في جدليته مع فرح أنطون (1874 ـ 1922).

وعندما كان محمد عبده يتناول العرب والمسلمين، فإنه «يتحدث عن ماض منقض من الناحية الحضارية، ولم يبق منه حياً غير الدين، غير الإسلام. والأمل معقود على قيم الإسلام الخالدة أن تعيد الأمور إلى نصابها في عمليات التجدد الحضاري، بعد القطيعة التي أحدثها الانحطاط»[29].

وتتجاور وتتحاور في هذا الإدراك للعلاقة مع الغرب ـ برأي السيد أمور عدة « أولها ، الإحساس الفاجع بالانقضاء، المقرون بالاضطرار لمواجهة الحاضر الغربي المتعلق بذلك الماضي المجيد. و ثاني تلك الأمور توظيف الماضي، الحاضر تراثاً مكتوباً فحسب، للدفاع عن الذات والموقع والدور، و ثالثها اعتناق مقولة التقدم الغربية المقرونة بالتوجس من إمكان تأثيرها سلباً

(27) السيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، ص 20.

(28) رضوان السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004)، ص 123..

(29) رضوان السيد، مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2003)، ص 5 ـ 6.

في الهوية الذاتية، بما يعنيه ذلك من حيرة بين الحداثة والتحديث. الحداثة التي تعني وقتها الالتحاق بالغرب من أجل تجاوز التخلف، والتحديث الذي عنى وقتها خليطاً من الطهرانية القيمية العربية والإسلامية ومن الاقتباس التقني والمؤسساتي الغربي»[30].

وعلى هذا، وجد المفكر الإصلاحي نفسه آنئذ في غمرة إدراكه لهول الفارق في التقدم الذي بات يفصله عن أوروبا، وأن سيل التقدم الذي تفرضه أوروبا على العالم لا بد أن يجرفه هو. وقد عبّر عن هذا الشعور بوضوح خير الدين التونسي بقوله: «إن التمدن الأوروباوي تدفق سيله على الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع»، ويعقّب السيد على عبارة التونسي ودلالتها بقوله: «تأتي مقولة خير الدين هذه في التمدن، كما عند غالبية نهضويي القرن التاسع عشر، لتحسم أمرين اثنين، إن التمدن أو التقدم هو المسألة التي تتأسس عليها علاقات الغلبة بين الغرب الأوروبي وعالم الإسلام، وإنه لا مفهوم آخر لهذا التمدن أو ذاك التقدم غير المفهوم الأوروبي، أو الأوروباوي، كما يذكر خير الدين. لذا يكون من باب تحصيل الحاصل دعوة المسلمين ـ إذا أرادوا النجاة إلى أن يحذوا حذوه ويجروا مجراه، في مسائل «التنظيمات الدنيوية على الخصوص»[31]. وكان لتأثير هذا السيل الجارف أن دفع الإصلاحيين إلى استعارة الأفكار الأوروبية، والمفاهيم التنظيمية للمجتمع والدولة، وحاولوا توفيقها مع الموروث الثقافي والتشريعي الإسلامي. وقد دأب السيد، في معرض تأكيده هذه الفكرة على الاستشهاد برشيد رضا في جوابه عن أحد السائلين، عام 1907، في شأن مغزى إحياء مبدأ الشورى، وعلاقة ذلك بالمفاهيم الموروثة: «لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم المفيد بالشورى أصل من أصول الدين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس (أي الأوروبيين)، لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام»، فينبه إلى أن نص رشيد رضا هذا «شديد الأهمية لفائدته في فهم حساسية شديدة الإيحاء في ما يتعلق بحوافز، بل وعوامل ما عرف ويعرف باسم الإصلاحية الإسلامية، إنها (صدمة الغرب) التي فتحت عيون مثقفي المسلمين، ورجالات الدولة من بينهم، على عوامل جديدة مصدرها الغرب، سبق لخير الدين التونسي أن وصفها بأنها السيل الذي لا يمكن دفعه!».

---

(30) المصدر نفسه، ص 6.

(31) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 243 ـ 244.

وينبهنا السيد رشيد رضا في الاقتباس السابق إلى آلية أخرى، أو منحى آخر، تنبه إليه مثقفو المسلمين بالاتصال بالغرب أو الاصطدام به: «إنه إعادة اكتشاف الإسلام نفسه، أو بعض قيمه الكبرى، فالشورى خصوصية إسلامية عريقة، بل هي نص قرآني. لكن بُعدها السياسي البارز في القرنين الأول والثاني الـلهجرة، ما لبث أن غاب منذ القرن الثالث لصالح إبراز أبعادها الأخلاقية والاجتماعية، إلى أن أعاد رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني اكتشافها»[32].

وقد تجذرت لذلك في وعي الإصلاحيين، برأي السيد، قناعتان أو فكرتان «أوليهما أن الإسلام الصحيح يتلاءم مع المدنية الغربية، ويمكن أن يستوعبها ويطوعها لصالحه عن طريق تأويل جديد للنصوص، وفهم مختلف ومتجدد للواقع، وثانيتهما أنه يمكن فصل العلم والتقنية الأوروبيين عن الثقافة التبشيرية أو الإلحادية والسياسات الاستعمارية لذلك الغرب»[33]. وبالتالي، بدأت فكرتان بالبروز إثر الاتصال بالغرب أو الاصطدام به في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وهما: «تجديد المشروع السياسي الإسلامي، وتجديد الإسلام ودعوته ومؤسساته»[34].

انطلق الإصلاحيون من افتراض أساسي مفاده أن الإسلام يتوافق في جوهره مع المدنية الحديثة. أما عن تجديد المشروع السياسي الإسلامي، وتجديد الإسلام ودعوته ومؤسساته، فقد كان تجديد الشطر الأول السياسي ظاهراً وواضحاً في محاولة محمد علي لحكم مصر بالاستقلال عن العثمانيين، في حين لا نعرف نواياه تماماً تجاه الأزهر ومؤسساته. على أن ما يدل على عدم عنايته بالدعوة الإسلامية، كما يذهب السيد، هو «موقفه المعادي للحركة الإصلاحية السلفية في نجد، وإن بدوافع سياسية، وإنشاؤه نظاماً موازياً للتعليم المدني (العسكري) في مصر، لخدمة جيشه، بينما حرص إصلاح الدولة العثمانية، كما تجلى في مرسوم السلطان الإصلاحي الأول محمود الثاني (1837م) على الاستظلال بظلال الإسلام، وعلى الاهتمام بالتساوق والتوازي بين إصلاح نظام الدولة، والاجتهاد الإسلامي

(32) المصدر نفسه، ص 157 ـ 158، والسيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 191 ـ 192.

(33) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 208.

(34) السيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، ص 20.

الذي يعطي ذاك الإصلاح مشروعية، لا قسر فيها ولا خضوع[35].

لقد تميزت الإصلاحية الإسلامية، في أنها كانت على تساوق وتفاهم مع رجال الدولة الإصلاحيين ومع الإصلاح الدولاتي الذي قادته الدولة العثمانية، ومحمد علي في مصر، وكما يقول السيد: «بقيت (قوة الدولة) أو سلطانها حاسمة في مسار الأحداث والتأثير فيها، وفي مصائر الخطابات الإصلاحية الإسلامية، ويمكن القول عن رجالات الإصلاح الإسلامي على النمط الجديد، أمثال رفاعة رافع الطهطاوي، وعلي مبارك وخير الدين التونسي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورفيق العظم، إنهم جميعاً وجدوا أنفسهم، بوعي أو تلقائياً، في تحالف مع المشروع السياسي الإصلاحي، ولو اختلفوا مع بعض الحكام أو السلاطين. وهكذا فقد كان هناك عمل استمر على تقطع لما يزيد على الخمسين عاماً في سبيل تجديد الإسلام ودعوته، وتجديد مشروع الأمة السياسي»[36].

وأشار السيد إلى طبيعة النشاط الفكري الإسلامي خلال نصف قرن من الحركة الإصلاحية الإسلامية، حيث تمحور هذا النشاط حول فكرتين مستقطبتين: قدّم أوليهما الشيخ الطهطاوي، وقدّم الثانية الوزير والصدر الأعظم خير الدين التونسي. أما فكرة الطهطاوي، فهي فكرة (المنافع العمومية)، أو الصالح العام أو المجال العام، التي استأنس في صياغتها بما عرفه من الدستور والنظام السياسي الفرنسي، فجمع بذلك بين القضيتين: الدينية والسياسية، ويتصل ذلك بفهم المجتمع ووعيه لذاته ودوره، والضرورات أو المصالح المترتبة على ذلك. وكان هدفه الأساس من وراء هذه الأطروحة، «إعطاء إصلاحات محمد علي الدولتية مشروعية وغطاء. لكن الفكرة نفسها ملكت دينامكية تجاوزت دولتية محمد علي، لتدخل في قضايا الحرية والدستور». ودعا الطهطاوي إلى تأويل هذا الأمر كله، باعتباره لا يخرج عن الشورى والعدل والإحسان، أي المفاهيم المتداولة في التراث الإسلامي. غير أن فكرة المنفعة أو المصلحة كانت كفيلة أن تفضي إلى أمرين: «اعتبار تحديد المصالح من اختصاص أهل الحل والعقد، بالمعنى الفقهي القديم، مع

(35) المصدر نفسه، ص 20، والسيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 18 ـ 19.
(36) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 19.

التعديلات الطارئة اجتهادياً. وبذلك أعطى العلماء إلى جانب الأمراء ورجال العمل العام مسؤوليات، وصلت المجال الديني بالمجال السياسي وصلاً محكماً، لم يكن معروفاً تقليدياً... وتوازى هذا الوصل الذي لم يكن معروفاً في فرنسا/النموذج، ولا في الإسلام الموروث، مع محاولات العثمانيين الاستنصار والاستظلال بالإسلام في تحقيق الإصلاح. وهذا ما فتح المجال الديني على المجال السياسي، ومكّن رجالات الإسلام من التأثير في سياسات الدولة باتجاهات متناقضة»[37].

أما الفكرة الثانية التي قدمتها الإصلاحية الإسلامية فقد ساهم فيها خير الدين التونسي، وهي (فكرة التنظيمات). حيث دعا إلى إقامة «دولة مؤسسات أو نظام مؤسسات، إبعاداً للسلطة وللعمل الإداري عن الشخصنة والعشوائية والارتجالية، وحفظاً لاستمرار الدولة والنظام والعمل العام. ومن الواضح أن هذه الفكرة فكرة سياسية، أفاد فيها أيضاً من النظم الدولتية الأوروبية، وزاد من تسييسها ربطه لها بالدستور، وببناء النظام السياسي. وحاول الاستدلال على مشروعيتها بأدلة فقهية إسلامية»، مثله في ذلك، مثل بقية الإصلاحيين الذين دأبوا، كما لاحظ السيد، على محاولة إسباغ الشرعية على أفكارهم الجديدة المتأثرة بالحداثة الأوروبية وتنظيماتها الحديثة، وذلك من خلال البحث عن أدلة فقهية تعطيها المصداقية. فوصل التونسي في استدلاله إلى القول: إن التنظيمات من المصالح الضرورية والمصالح المعتبرة في الشريعة، بدليل ما ذكره ابن قيم الجوزية، وآخرون من الفقهاء: «بما أن تلك المصالح الضرورية يتحقق بها العدل، والعدل من مقاصد الشريعة الأساسية»[38].

وإذا كان الطهطاوي، ومن بعده التونسي، قد تحدثا عن صون النفس والعرض والمال في شرائع الإسلام وفي القوانين الحديثة، فإن الفقهاء النهضويين، كما نوّه السيد، ما لبثوا في خمسينيات أو ستينيات القرن التاسع عشر أن اكتشفوا الفقيه المالكي الكبير أبا إسحق الشاطبي(790هـ) وكتاب الموافقات . فانتظمت تحت عنوان مقاصد الشريعة ـ التي يدعوا إليها الكتاب ـ وأفاد منها المجدّدون المسلمون في إغناء آليات القياس التقليدية، أو تجاوزها لصالح المقاصد العامة للتشريع الأعلى سقفاً، والتي تسمح باسم

(37) السيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، ص 22 ـ 23.
(38) المصدر نفسه، ص 22 ـ 23.

ضرورات المصالح بتبني إنشاء المؤسسات الحديثة العسكرية والسياسية والتربوية. بل تمّت الاجتهادات الكبرى في القرن التاسع عشر مثل التنظيمات، ومفاهيم المواطنة، وتجاوز مسألة دارَي الحرب والسلم، والتجديد في قضايا المال والثروة والملكية الخاصة، تحت لواء المصلحة ومقاصد الشريعة الأساسية[39].

أكمل محمد عبده ما بدأه الطهطاوي والتونسي من مساهمة في الإصلاح الإسلامي النهضوي، حيث أكد عبده أن المسلمين يمكنهم أن يتقدموا بالمقاييس وبالأنماط الأوروبية، من دون أن يقف الإسلام عقبة في سبيل ذلك، فالمثال الأوروبي القائم بنظره على العقل والعلم، ارتضاه أن يكون مرجعية لا بد منها، من دون أن يحتذي بحذافيرها، وبخاصة ما اتصل منها بمصارعة الدين[40].

ثم ما لبث محمد عبده والفقهاء المغاربة الإصلاحيون أن اكتشفوا في تونس والمغرب مخطوطات من كتاب الموافقات للشاطبي الذي خص المصالح أو الضرورات بتأليف مستقل، محدداً إياها بخمس: (النفس، والدين، والعقل، والنسل، والملك أو المال). وذكر أن الشريعة إنما جاءت لاعتبار هذه المصالح الإنسانية وحفظها، فجرى نوع من التأليف بين فكرتي المنافع العمومية والتنظيمات اللتين سادتا الفكر الإسلامي الإصلاحي في ما يتعلق بالإصلاح الديني، وبين مقاصد الشريعة، وذلك يضع كل المؤسسات السياسية والاجتماعية في باب الضرورات من أجل بقاء الدين والمجتمع، فغيّر ذلك من علاقات الدين بالدولة والسياسة تغييراً جذرياً[41].

وهكذا، أعادت الإصلاحية الإسلامية اكتشاف الأطروحة الفقهية القديمة حول «مقاصد الشريعة». ويذكر السيد في هذا السياق أن علماء أصول الفقه قد اعتادوا، منذ أيام الإمام الشافعي (204هـ)، على تحديد الاجتهاد بأنه القياس الذي رفعوا من شأنه إلى حدّ اعتباره دليلاً شرعياً بعد القرآن والسنّة والاجتماع، على الرغم من كونه في الأساس آلية أو نهجاً لتأمل مصادر

(39) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 245 ـ 246.
(40) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 176.
(41) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 21.

الشريعة، والاستنباط منها. وقد أنتج الفقه القياسي هذا إنتاجاً ضخماً، لكن هذا الإنتاج بـدأ يتراجـع تحـت وطأة عاملين اثنين، أحدهما اجتماعي/سياسي والآخر ثقافي/تقني، أحدهما الانفصال التدريجي للسياسة عن الشريعة في التاريخ السياسي والثقافي الإسلامي، وهـو مـا تجـلى بالتقـابلات التاريخيـة: الخليفـة المـأمون في مواجهة المحدّثين والفقهاء، ثم السلطنة في مواجهة الخلافة، ثم أهل السيف في مواجهة أهـل القلـم. ولقـد وعى ابن عقيل الحنبلي (513هـ) هذا التطور التاريخي باعتبـاره تجـاوزاً للشريعـة لحسـاب السياسـة، ثـم وعاه المقريزي (845هـ) باعتباره انفصاماً بين الشريعة والسياسة، وثانيهما إقامـة آليـات اسـتخدام القيـاس على المنطق الصوري الأرسطي، وهو منطق شكلي يتأسس على الكليات، بينما مجال عمل الفقـه الإسـلامي، فقه الفروع، وهو عالم الجزئيات والوقائع[42].

يقدم السيد، هنا، رؤية الإصلاحية الإسلامية في مجال تجديد الفقه وآلياته، ونظرتهـا إلى المـوروث، إذ وجدت الإصلاحية نفسها، إزاء صدمة الحداثـة الغربيـة التـي توشـك أن تـزيح الإسـلام عـن مجـالي الدولـة والمجتمع، أنه لا بد لها من التجديد، في وضع كانت الظروف التاريخية والثقافية السابقة قد عزلت الإسـلام وفقهه في مجالات محدودة، فاتجهت هي بأنظارها وجهودها «إلى محاولة إحداث تجديـد شـامل، لا تفيـد فيه، لعمومه وشمولية الآليات التقليدية للقياس الذي أصابه العطب والتعطيل بسبب العاملين التـاريخيين والثقافيين (انفصال السياسة عن الشريعة ـ وإقامة القياس على المنطق الصوري)، لذلك اتجهوا نحـو مظلـة «مقاصد الشريعة»، ولكن ما أمكن لهم الاستغناء عن القياس بتاتاً، لكنهم اعتبروه آلية لتنزيل الأحكام عـلى الوقائع الجزئية، من خلال مباحث العلة المعروفة في نطاقه تاريخياً وفقهياً، وبخاصة مباحث تنقيح المنـاط، وتحقيقه»[43].

وهكذا وضع رجال الإصلاحية الإسلامية، تحـت عموميـة مقاصـد الشريعـة أو الضرورات الشرعيـة، سـائر المجـال العـام أو الحيـاة العامـة: النظـام السـياسي ومؤسسـاته، وبنـاء الجـيش، والنظـام التعليمـي، والخدمات العامة، والحياة السياسية، وصولاً إلى البيانات الإسلامية لحقوق الإنسـان في العقـدين الآخـرين

(42) المصدر نفسه، ص 172 ـ 173.
(43) المصدر نفسه، ص 173.

من السنين. ومن أمثلة فقه الفروع مسائل العقود والشركات وملكيات الأرض وقضية المرأة[44].

ويشير السيد إلى أن الإصلاحية الإسلامية وعت حضارة الغرب «باعتبارها حضارة العصر والعالم، وقالوا بضرورة الإفادة منها، والانخراط فيها، لأن في ذلك مصلحة للإسلام والمسلمين، ولم يجدوا حرجاً في القول: «إن التنظيمات السياسية التي بدأت تنتشر في أنحاء العالم الإسلامي بأسماء وعناوين تراثيه إسلامية، هي في الحقيقة مفاهيم وتنظيمات غربية، اقتضتها المصلحة»[45]. كما التقط رجال الإصلاحية الإسلامية فكرة الحقوق الإنسانية، في سياق الاجتهادات الكبرى التي بدأتها. فمن خلال كتابات الطهطاوي والمرصفي، ومقاربات محمد عبده ورفيق العظم، وعبد الله العلمي، وصولاً إلى قاسم أمين والكواكبي ـ كما يشير السيد: «ظهرت فكرة مقاصد الشريعة التي استظلت بظلها، في ما تتضمن في مقدماتها حفظ ضرورات الحياة الإنسانية، بما يعنيه ذلك من صون للنفس والعقل والدين والنسل والملك»[46].

ويلخص السيد المنظومة الفكرية التي أطلقتها الإصلاحية الإسلامية النهضوية، طوال قرابة القرن من الزمان، بأربع أفكار رئيسة:

أ ـ إن علاقة أوروبا بالمسلمين قائمة على الغلبة، وعلة هذه الغلبة التقدم الأوروبي، وتخلف المسلمين.

ب ـ إن السبيل إلى تعديل الموازين في الصراع، هو التعلّم منهم ومنافستهم... إذ لا مفهوم للتقدم غير ما سنّه أولئك الأوروبيون.

ج ـ لا تناقض بين الإسلام والتقدم، والمسلمون هم المقصرون لا الإسلام.

د ـ يتحدد الإطار الاجتماعي والسياسي للتقدم بأمرين: المنافع العمومية والتنظيمات[47].

---

(44) رضوان السيد، «الفكر الإسلامي المعاصر في المجال العربي: أصوله واتجاهاته وتحولاته،» ورقة قدمت إلى: الإسلام والفكر السياسي: الديمقراطية، الغرب، إيران (مؤتمر)، تحرير وتقديم رضوان زيادة (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 34.

(45) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 135

(46) المصدر نفسه، ص 246.

(47) المصدر نفسه، ص 247.

لكن بالإضافة إلى ما قدمته الإصلاحية من أفكار عمومية: كالمنافع العمومية، والتنظيمات المؤسسية، تتعلق، في الأساس، ببنية الدولة ذاتها، وتنظيم الشأن العام السياسي، لا ينسى السيد التذكير باهتمام الإصلاحية «بالوحدة» التي كانت الفكرة السياسية الأشمل التي استقطبت جهود المفكرين، وربطت السياسي بالثقافي/الديني. وكانت فكرة «الجامعة الإسلامية» التي دعا إليها جمال الدين الأفغاني (1897م)، وناضل في سبيلها عقوداً من الزمان. ويعتقد السيد أن الفكرة الوحدوية هذه، لم تتجاوز «ما يمكن تسميته بالتضامن الإسلامي الواعي واليقظ الذي يضع المسلمين في موقف واحد أو مترابط بمواجهة الهجمة الغربية». ويقوم ذلك التضامن في نظر جمال الدين الأفغاني «على التوحد الذي تحدثه العقيدة الواحدة اليقظة والواعية، فالذي يجعل من هذا العالم الشرقي أو المشرقي ممكن التوحد أو الاجتماع على موقف، هو تلك الثقافة الشاسعة والرحبة التي نجمت عن ذلك الدين التاريخي الكبير الذي يستيقظ عالمه الهائل من سُبات عميق ليستغل كل طاقاته من أجل إخراج الغربيين من دياره»[48].

ويلاحظ السيد أن خطط الأفغاني وتوجهاته توازت مع محاولة السلطان عبد الحميد الثاني (1876 ـ 1909)، من أجل إعادة الروح إلى الدولة العلية العثمانية، عن طريق بعث الخلافة الإسلامية، ومشروعها العالمي الجامع. وقد أراد عبد الحميد من وراء ذلك توحيد جبهته الداخلية، وإحياء امبراطوريته المتداعية من جديد، في قلب العالم الإسلامي وعلى رأسه، في مشروعه للتصدي للمحاولات الغربية لإزالة الامبراطورية العثمانية أو إضعافها وتقاسمها. وأراد أن تنظر إليه الدول العظمى باعتباره المرجعية الإسلامية التي لا يمكن تخطيها. ومن هنا أتت محاولته لتقريب الأفغاني من مشروعه، ولتقوية هيبة الخلافة، وبخاصة أن مشروعيهما غير متناقضين، وربما رأى جمال الدين الأفغاني الشيء نفسه، وإلاّ لما قبل دعوة السلطان للمجيء إلى اسطنبول. بيد أن العلاقة بين السلطان والأفغاني تأزمت بعد وصوله إلى اسطنبول «بسبب استبداد عبد الحميد، واعتماده على المخابرات والمخبرين في تسيير شؤون الدولة، فمشروع الجامعة الإسلامية ركنه الأول الحرية، إذ يقوم به وعليه أناس أحرار واعون للمنافع العمومية، وإن لم يكونوا خاضعين

(48) المصدر نفسه، ص 23 ـ 32، والسيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، ص 23.

لسيطرة دولة واحدة. كان جمال الدين يرى أن النظام العثماني لا يقوى بالاستبداد، بل إن الاستبداد هو سبب بين الأسباب البارزة لضعف الدولة وسيرها باتجاه التمزق»[49].

غير أن اتجاه الأحداث ذهب في منحى مغاير لتوطيد الوحدة التي رغب فيها الأفغاني والسلطان عبد الحميد الثاني، كل منهما لغاياته. وكان مؤتمر باريس آخر المحاولات التي بذلها الإصلاحيون للحفاظ على الدولة العثمانية على قاعدة اللامركزية، وسيترتب على هذا الفشل نتائج كبرى تتعلق بثقافة الإسلاميين السياسية. يشير السيد إلى هذا المؤتمر الذي انعقد في باريس، فتجلت فيه توجهات الأكثرية الداعية إلى لامركزية واسعة ضمن الدولة العثمانية، في نظام تسوده الديمقراطية والعدالة بين شعوب الامبراطورية، بالقول: «ثم ما لبثت الحرب العالمية الأولى ونتائجها المدمرة على السلطنة العثمانية أن غيرت الوقائع على الأرض، فأربكت الثقافة السياسية التي طورتها الإصلاحية الإسلامية إرباكاً عنيفاً»[50].

نظر السيد إلى الإصلاحية وجهودها النظرية الفكرية في ارتباط حميم واتساق مع الإصلاحات التي شرعت بها الدولة العثمانية، ودولة محمد علي، وكانت في أحد وجوهها تعبيراً عن تلك الإصلاحات الدولاتية، وذلك بإضفاء الشرعية عليها، وتجاوزتها في وجوه أخرى إلى مفاهيم أكثر حداثة وديمقراطية، فتحدث عما بذله العرب والمسلمون، منذ مطلع القرن التاسع عشر من جهود لاستدراك ضعفهم وتخلفهم، وللتصدي للاجتياح الغربي لمناطقهم، وللحفاظ على وحدتهم ودولتهم. وذكر أن أول المحاولات في هذا الصدد هي «المحاولة التحديثية الضخمة للحاق بأوروبا من النواحي التكنولوجية، ثم التنظيمية والإدارية. فقد عمل كل من محمد علي في مصر والدولة العثمانية على تغيير بنية الجيش التقليدي وعلى ربطه أكثر بالوطن والدولة، وعلى تحديث تسليحه وتدريبه، وعلى إقامة صناعات تسليحية داخلية بدلاً من الاعتماد الكامل على الخارج»[51]. وفي سياق مقارنته بين التجربتين العثمانية والمصرية يعطي الأرجحية إلى الأولى، معللاً ذلك: بأن

(49) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 23 ـ 24.
(50) قارن: المصدر نفسه، ص 26 ـ 27، والسيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، ص 28.
(51) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 104.

المحاولة العثمانية وعلى الرغم من بطئها الظاهر، لكنها كانت أكثر نجاحاً ضمن الدولة أو السلطنة منها في مصر، ويرجع ذلك إلى استمرارها على مراحل ولفترة طويلة لدى العثمانيين، وإلى استخدام الجيش لرد العدوان الخارجي، والحفاظ على الوحدة الداخلية، بينما تضاءل زخم المحاولة في مصر عام (1839 ـ 1840م)، نتيجة الانسحاب من بلاد الشام، والشروط التي فرضتها الدول المنتصرة على محمد علي، ثم إن الجيش المصري استُخدم أيام محمد علي، بشكل رئيس، في مصارعة الدولة العثمانية، أو في الاقتتال الداخلي مع أطراف في الشام أو الحجاز[52].

بدأ التجديد في الدولة العثمانية من الناحيتين الإدارية والتنظيمية أواخر القرن الثامن عشر، في عهد السلطان سليم الثالث (1789ـ 1807)، حين بدأ بإصلاح الجيش تحت اسم: النظام الجديد.

وتابع محمود الثاني (1808م ـ 1839م) إصلاحات سليم الثالث، وذهب أبعد في سياق إصلاح الجيش، حيث ألغى الانكشارية. واتجه نحو الإصلاح الإداري، فألغى نظام التيمار (الإقطاع) بطريقة غير كاملة، وأعاد تنظيم منصب شيخ الإسلام، وشدّد الرقابة على الأوقاف، وعمل على إقامة إدارة مركزية فاعلة، ثم أدخل خلفه عبد المجيد الدولة في عصر التنظيمات، وأصدر خط كلخانه عام 1839م، ثم صدر خط همايون عام 1856م. واستكملت تلك الخطوط بصدور الدستور عام 1876م، فزادت تلك الإصلاحات والتنظيمات من إحساس المواطن العثماني بانتمائه إلى كيان، يعنى بأموره، ويريد أن يحسن من خدماته، ويحميه من المخاطر الخارجية، مع إنها لم تحقق أكثر مما قُصد منها. ثم أتت سياسة عبد الحميد الثاني لتشكل انتكاسة في تطور الإصلاحات، وتقدم المسألة الدستورية على الرغم من الشعبية التي حظيت بها «إسلامية سياسته»، وتجدد لدى الناس الإحساس» بأن الدولة دولة المسلمين، وأن لهم عليها حقوقاً ولها عليهم واجبات، وأن الخلافة التاريخية ليست أسطورة أو رمزاً بل مشروعاً مستمراً وفاعلاً»[53].

يأخذ السيد على الإصلاحية الإسلامية، والفكر العربي الحديث بتياراته المختلفة عموماً، وضع السياسة في أولوية اهتماماتها. إذ رأت أن العلة في

(52) المصدر نفسه، ص 105.

(53) المصدر نفسه، ص 105.

فساد السياسة، فإذا أُصلحت فلا مشكلة أساسية في الإصلاح الاجتماعي، فهي رافعة للتقدم ومدخل له. ويلفت السيد النظر في هذا السياق، إلى أن الكوكبي رأى أن الاستبداد السياسي مفسد للأخلاق الفردية والاجتماعية. وفي حين يمضى الطهطاوي وعلى مبارك وخير الدين التونسي في قراءاتهم السياسية لواقع البلاد الأوروبية، مستفيدين من تجارب تلك البلدان، وناقلين عنها قيمها السياسية، فإنهم في المجال الاجتماعي يلجأون إلى لمحات وشذرات للماوردي والطرطوشي وابن خلدون. وفي النهاية، لم تكن هذه النزعة التراثية مفيدة في المجال الاجتماعي، إذ اقتصرت على إيراد آداب وأعراف ومواضعات وأمثولات وحكم وقيم، دعت إلى التمسك بها على الرغم من انقضاء زمانها.

ويعلل السيد هذا التردد من قبل الإصلاحيين في معالجة المسألة الاجتماعية، بأنه لا يعود إلى إعطاء الأولية للمسألة السياسية فحسب، بل لأن الحساسية في المجال الاجتماعي، المتلازمة مع البعدين الديني والأخلاقي كان أشد أيضاً، وبالتالي كانت معالجتها تتطلب جرأة وثقة بالنفس، لقم تكن هدف الإصلاحيين الذين أرادوا اجتذاب الجمهور لا تنفيره. من هنا، أتت الأطروحات الاجتماعية الأولى ذات الطابع التجديدي والتغييري من جانب المسلمين[54]. غير أن السيد يلحظ تمايزاً في صفوف الإصلاحيين الإسلاميين حول ما إذا كانت الأولوية للسياسي أم الثقافي كمدخل لمشروع الإصلاحية، وأيهما يجب التركيز عليه كنقطة انطلاق؟ فكان الأفغاني بنظر السيد هو صاحب المشروع السياسي، وكانت الأولوية عنده للسياسي، وقد اتفق في هذا نسبياً مع إصلاحيي بلاد الشام.

وبينما شكل تحرك محمد عبده نموذجاً للإصلاحي الذي اعتمد الثقافي للتغيير والنهضة، رأى السيد: «أن الشوام كانوا أدنى مزاجاً إلى بيئة جمال الدين الأفغاني الثورية، منهم إلى بيئات المصريين والمغاربة والهنود الذين كانت تشغلهم إشكالية المواجهة اليومية مع المحتل الأجنبي، في الوقت الذي كان فيه الشاميون يريدون الإنصاف والعدالة من جانب السلطة العثمانية»، ويستطرد السيد ليوضح التمايزات المعقدة داخل الإصلاحية، «على أن هذا

(54) المصدر نفسه، ص 27 ـ 28، والسيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، ص 29.

الإدراك لعلل التمايز داخل فكر الإصلاحية الإسلامية في بيئاتها المختلفة، لا يكفي للإحاطة بالتركيب الفكري عند محمد عبده ومدرسته المصرية من جهة، والسلفية الإصلاحية المغربية من جهة ثانية.

عندما يتعلق الأمر بتأمل الإشكالية الاجتماعية والمدنية لدى الفريقين أو التيارين، فالاتجاه الرئيس لديهما ظل يقدم المسألة الثقافية والاجتماعية على الصراع السياسي مع الاستعمارين البريطاني والفرنسي، عقب الحرب العالمية الأولى. إذ رأى الإصلاحيون أن المشكلة الرئيسة التي تواجه المسلمين ثقافية الطابع، بمعنى أن العملية التي تحفظ كيان الأمة، وتنهض بها من كبوتها، تكمن في التربية والوعي والتنظيم سعياً إلى تجديد الإسلام ودعوته، وإدخاله في سياقات العصر والتقدم الأوروبي»[55]. وهكذا لاحظ السيد أن اتجاه محمد عبده الإصلاحي، على الرغم من اعتباره الاستعمار مزعجاً من دون شك، ومرفوضاً، لكنه اعتقد أن لا أمل حقيقياً في التخلص منه، إلا بنهوض تربوي وثقافي، يضع العرب المسلمين في مصاف المتقدمين من الغزاة والمستعمرين. ثم إنه لم يختلف راديكاليو الإصلاحيين مع طروحات محمد عبده هذه، لكنهم كانوا يرون أن العمل المقاوم ممكن، بل ضروري على الجبهتين، السياسية والثقافية، في الوقت نفسه. ثم بدأ التمايز بين الاتجاهين بالظهور، فبدا عبده أحياناً أمام خصومه الراديكاليين، وكأنه أصبح يغطي على الصراع مع المستعمر. لكن نظرة متأنية لمجريات الصراع، على ما يذهب السيد، توضح «أن محمد عبده والإصلاحيين المغاربة، كانوا يرون أن الأولوية لمصارعة (التخلف) والاستبداد الداخلي القائم على هذا التخلف لأنهم كانوا يفضلون (الاستعمار) على سلطاتهم المحلية»[56].

حاول السيد أن يسبر جوانب القوة وجوانب الضعف في خطاب الإصلاحية، وحدود هذا الخطاب، والمدى الذي حققه، وما حمله من بذور تردد، جعلت التيارات الإسلامية اللاحقة تتكئ عليه في توجهاتها الارتدادية، إذ كشف في نص معبر عن انجازاتها الفكرية، حيث قال: «حققت الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر وثلاثينيات القرن العشرين انجازات بارزة في شتى المجالات، العام منها والخاص، وأبرز ما يمكن

(55) قارن: المصدران نفسهما، ص 29 ـ 30 و30 ـ 31 على التوالي.
(56) السيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، ص 31 ـ 32.

ذكره في هذه العجالة: مفاهيم المواطنة وعلاقة المسلمين بغير المسلمين في ما كان يعرف قديماً بدار الإسلام ودار الحرب، ومسألة الدستور. ففي خمسينيات القرن التاسع عشر بدأت حركة الإصلاح العثماني، المستندة إلى فتاوى شيوخ الإسلام، تؤتي ثمارها في تجاوز تفاصيل التفرقة بين المسلم وغير المسلم في دار الإسلام، باتجاه استحداث مواطنة عثمانية، ما لبثت مضامينها أن امتدت إلى مصر، وما يعرف اليوم بالمغرب العربي، وهما ناحيتان ما كانتا خاضعتين فعلياً للسيطرة العثمانية. كما جرى تجاوز القطيعة الفقهية بين داري الإسلام والحرب اللتين ما كانت بينهما فقهياً علاقة إلا عبر الجهاد، بالتشديد على الطابع الدفاعي لفرضية القتال. واعتُبر الدستور ضرورة لتقييد سلطات الحاكم من جهة، وتحقيق ولاية الأمة على نفسها أو حق الاختيار من جهة أخرى»[57].

ويلفت السيد إلى جوانب التقصير والتعثر في جهود الإصلاحية الإسلامية، فينوّه إلى «أن هذا النجاح في مساوقة المتغيرات، بل واستباقها أحياناً، لم يسرِ في كل المجالات». وبعد هذا الاستدراك يشير إلى أنه لم يستطع الإصلاحيون المشارقة، ولا الإصلاحيون المغاربة ـ المعروفون بالسلفية ـ الوصول إلى حلول لقضايا الشركات المصرفية التي انتشرت في كل مكان، على الرغم من تحفظ المسلمين تجاهها، بسبب مسألتي الربا والغرر، كما إنهم لم يستطيعوا تجاوز إلغاء الخلافة العثمانية عام 1924، أي لم يستطيعوا التسليم بمشروعية سلطات الكيانات الجديدة، أي بالدولة الوطنية، فضلاً عن المسائل المتعلقة بالمرأة والقانون المدني، وعلاقة الدولة بالأوقاف والمؤسسات الدينية، غير أن أبرز وجوه قصورها عند السيد، يتجلى في عجز الإصلاحية عن تأمل مناهج الاستنباط الفقهية تأملاً نقدياً، في ضوء الآليات التي استخدموها بأنفسهم، بعد اكتشافهم منهج مقاصد الشريعة. فالمجالات الجديدة التي استخدموا فيها منهج مقاصد الشريعة، وهو منهج جديد وواعد، سرعان ما انكمش، بل جرى التركيز على أن ذاك المنهج جزئي أو تقني الطابع، ولا يشكل طريقة جديدة.

لذا استمات الإصلاحيون في ربط فقه المقاصد بالقياس القديم، على

(57) السيد: «الفكر الإسلامي المعاصر في المجال العربي: أصوله واتجاهاته وتحولاته،» ص 34 ـ 35، و سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 159.

الرغم من اختلاف طبيعتهما، فانتصر النهج القياسي، وتضاءل تأثير المقاصد، إلى أن توارى حوالى منتصف القرن العشرين لصالح السلفية الجديدة[58].

ويعود ذلك الفشل في تطوير مقاصد الشريعة، والعودة المتعثرة إلى المنهج التقليدي، منهج القياس، بحسب السيد، إلى أزمة عميقة في تطور الإجماع السياسي العربي الذي تجلى في ذلك الانفصال مجدداً بين النخبة الإصلاحية الإسلامية والدولة الوطنية الناشئة، بعد أن كان التحالف والتعاضد قائماً بين تلك النخبة ودولة التنظيمات العثمانية في العهود الإصلاحية للدولة/السلطنة. وهو يشير بوضوح إلى تلك الانتكاسية المنهجية بقوله: «وإنني أحسب أن ذلك يعود إلى اختلال علاقة الفقه بالدولة في حقبة ظهور السلطات الوطنية، في عشرينيات هذا القرن (القرن العشرين)، ذلك أن الإصلاح الإسلامي كله، نشأ في عصر تحالف كبار الإصلاحيين مع الدولة. لكن نخبة الدولة ما لبثت أن انفصلت تدريجياً عن رجالات الفقه مطلع القرن العشرين، ومضت في سبيلها الخاص»[59]. ويزيد المسألة شرحاً بتوضيح أن ذلك الانفصال بين السلطة الجديدة والإصلاح الإسلامي في ظل الدولة الوطنية التي دأبت على استخدام التعليم المدني، منفصل عن التعليم الديني، وفي وضع قانون مدني، وفي الاتجاه لإنشاء كيانات وطنية على نهج الأمة/الدولة الأوروبي القومي المعروف. بدأ هذا التطور في المشرق، وبلغ ذروته في تركيا بنزع الطابع الديني عن الدولة تدريجياً، وبالعنف أحياناً، توصلاً إلى إلغاء الخلافة، وإعلان فصل الدين عن الدولة عام 1924. فغدا رجالات الإصلاحية الإسلامية معزولين عن المجال العام، ويقتصر نفوذهم على أحكام الأحوال الشخصية والمدارس الدينية التي باتت تحت تأثير تدخلات الدولة. من هنا، لم يعد مسوغاً الاستمرار في إصدار الفتاوى استناداً إلى مظلة ونهج (مقاصد الشريعة) التي تعطي السياسي الفرصة لتجاوز نصوص الشريعة، وذلك بذريعة التلاؤم مع مقاصدها. فكانت وقائع ذلك الانفصال بين الفقه والدولة المدخل أو المنطلق لنشوء ما يعرف بالفكر الإسلامي المعاصر الإحيائي[60].

على الرغم من تقديره لانفتاح الإصلاحية على مفهوم المواطنة والمسألة

(58) قارن: المصدران نفسهما، ص 35 و160 على التوالي.
(59) قارن: المصدران نفسهما، ص 36 و160 ـ 161 على التوالي.
(60) قارن: المصدران نفسهما، ص 36 و160 ـ 161 على التوالي.

الدستورية ومحاولتها للتوفيق بين مفهوم الشورى الإسلامي والديمقراطية، ولتجاوزها مفهومي دار الحرب ودار السلام في العلاقات الدولية وانفتاحها على مفهوم القانون الدولي، فإن السيد لا يخفي تردد الإصلاحية وعدم حزمها وإخلاصها لمقتضيات تلك المفاهيم، وهو ما تجلى برأيه في معاينتها لمسألة الديمقراطية، ولمفهوم مرجعية الأمة لنفسها، وإخلاصها له حتى النهاية. فشكل هذا التردد والغموض بذور الارتداد لاحقاً على تلك المفاهيم والأفكار التنظيمية والسياسية. وقد رجع السيد إلى الجذور الفكرية لتجربة الإصلاحيين وعلاقتها بمفهوم الدولة والأمة والديمقراطية والمشاركة. فلفت نظرنا إلى «أن المتغير الرئيسي في مجال الفكر الإسلامي، كان ولا يزال زعزعة مفهوم (الأمة) في الفكر الإسلامي الحديث، وبالتالي تغيير مفهوم (الشريعة) ووظائفها. وأنا أحسب أن هذين الأمرين، يقعان في أساس التأزم الحاصل في الفكر السياسي الإسلامي[61].

وبالعودة إلى التاريخ، رأى السيد أن فكرة «الشورى» القرآنية القديمة لدى المسلمين، لم تتطور، حتى عندما كانت جوانبها السياسية بارزة، لتعني حكم الجمهور: إذ تحدّدت في عصر الراشدين بكبار الصحابة من المهاجرين وأهل السابقة، وظهرت في ما بعد فكرة (أهل الحل والعقد) التي تضم أيضاً قلة مختارة غير واضحة المعالم، وكانت شورى (الخوارج) شورى قلة أيضاً منسوبة إليهم. وأقصى ما بلغه الأمر في توسيع ما يشمله هذه المفهوم، هو حديث بعض الكوفيين في القرن الثاني الهجري عن (السواد الأعظم). ويذّكر السيد أنه على الرغم من الإمامة أو الخلافة ظلت كتب أهل السنّة قائمة على (الاختيار) من الأمة، فإن الاختيار وقع من جديد في يد (أهل الحل والعقد)، وانحصروا في الممارسة السياسية في الخليفة وحاشيته.

وإذا كان اختيار الشورى في المسألة السياسية قد انحصر بكبار الضباط، فإن الإجماع الفقهي كان دائماً هو (إجماع المجتهدين)، وكان هذا في حال حصوله، يعني (رأي المختصين لا مدخل للعامة فيه)، كما إن فقهاء السنّة (باستثناء الماوردي والجويني) لم يعتبروا الفقه الدستوري، أي فقه الدولة من صلب أبحاث الفقه. وعندما ألّفوا فيه بحسبانه (سياسة شرعية)، قاسوا اختياراته وإجماعاته على اختياراتهم هم، فصار صناعة قلة لا مدخل للعامة فيها. ويصل

(61) السيد وبلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي ، ص 14

السيد إلى نتيجة مفادها: «كان غياب (الجمهور) الطويل عن القرار السياسي، وتحول (الشورى) إلى فضيلة أخلاقية، وراء غياب المسألة عن وعي النخبة العالمة تماماً [62].

وينتقل السيد من هذا (التراث) السياسي والفكري، إلى معاينة تأثيره في العهود الحديثة، فيلاحظ أن رجال الإصلاحية الإسلامية، على الرغم من اقتحامهم الحداثة والفكر المعاصر وتجاربه، ظلوا مشدودين إلى التربة الفقهية الماضية وإلى تجربتها السياسية، فلاحظ كيف لجأ «الطهطاوي إلى ترجمة مبدأ الحرية الفرنسي وسيادة الأمة وفق تعابير مقاربة، مثل الإنصاف والانتصاف والعدل والإحسان وأخيراً الشورى»[63].

ثم أشار إلى أن الطهطاوي، في شرحه للدستور الفرنسي، حاول أن يماثل بين مبدأ سيادة الأمة ومبدأ الإجماع في الفقه الإسلامي، ثم استُعيدت الجوانب السياسية في (الشورى)، وجرى الاستناد إليها «في شرعنة الفكرة الدستورية، لكنها ظلت محدودة بمقاومة الاستبداد عن طريق أهل الحل والعقد، وظل الإجماع إجماع (النخبة)، وليس إجماع (الجماعة). وينتهي السيد إلى استنتاج آخر في ما يخص الفكر العربي الحديث، «فلا تعليل لغياب مبدأ (سيادة الأمة) تدريجياً في الفكر الإسلامي المعاصر غير هشاشة لدى الإصلاحيين»[64].

ويذهب السيد إلى التنويه بأنه قد سادت لدى النخب الإسلامية الإصلاحية فكرة الدستور، بل الأفكار البرلمانية والديمقراطية، ومماثلتها بالشورى «على أن الإصلاحيين، بالرغم من ذلك، لم تنفتح أفكارهم وكتاباتهم على الوعي بالجمهور. فالدستور، كما يظهر من كتابات محمد عبده وقاسم أمين ـ عنى بالنسبة إليهم حاجزاً أمام استبداد رأس السلطة، وعدم إشراك النخب فيها. صحيح أننا نرى بذوراً لوعي آخر لدى حسين المرصفي في الكلم الثمان ، ولدى الكواكبي في طبائع الاستبداد ، لكن ذلك لم يكن الشأن نفسه لدى التيار الرئيس ضمن الإصلاحية»[65]، ولاحظ السيد أخيراً أنه في الوقت الذي شرح فيه الكواكبي وولي الدين يكن وآخرون طبائع الاستبداد، وأدانوه

(62) المصدر نفسه، ص 20 ـ 21.
(63) المصدر نفسه، ص 21.
(64) المصدر نفسه، ص 21.
(65) المصدر نفسه، ص 16.

إدانة مطلقة متجاوزين، بل منكرين فكرة المستبد العادل المنسوبة إلى أوساط جمال الدين الأفغاني بغير حق، «فإن تراجعاً حصل لدى الكواكبي بالذات في العودة إلى فكرة المؤتمر، وأهل الحل والعقد، بعد أن كانت تأويلات الشورى ونقاشاتها قد تجاوزت ذلك إلى حد بعيد[66].

2 ـ الإصلاحية الشيعية

لم يغفل السيد مساهمة الفقه الشيعي الحديث في التربة الفكرية للإصلاحية الإسلامية، على الرغم من خصوصية هذا الفكر، وخصوصية البيئة الثقافية والسياسية التي أحاطت به وبرجاله، وثوابت العقيدة التي ضبطت توجهات الشيعة حيال السلطة والإمامة التي اعتبرها مذهب الإمامة الاثني عشرية مسألة دينية، تمتّ إلى أصل العقيدة، وترتبط بتفويض أو تكليف للأمة المعصومين. فضلاً عن اعتقادهم بحدوث ما تسميه الشيعة (الغيبة)، أي غيبة الإمام الثاني عشر: محمد بن الحسن المهدي (329هـ/945م). انصرف فقهاء الشيعة ومتكلموهم إلى إثبات استحالة قيام الدولة الشرعية إلى حين عودة الإمام المنتظر، وبالتالي انتظار (الفرج). ثم توصل الفقهاء الشيعة، بعد سلسلة من التحولات الفقهية، إلى تعطيل الأحكام التي تحتاج في إقامتها إلى السلطة الشرعية. ولكن هذا، فتح الباب موارية للتعامل مع السلطة القائمة بوصفها سلطة مدنية دهرية، إلى حين رجعة الإمام الغائب، فأجيز التعامل مع هذه السلطة التي لا تحظى بالشرعية المكتملة، في حدود معينة، بناء على الضرورة التي تقتضيها حاجات الجماعة، والقيام بالتكاليف التي لا يمكن القيام بها من دون سلطة، ولضرورة عدم تفويت حقوق الناس من جراء رفض التعامل مع سلطة الأمر الواقع. وبالمقابل جرى التفكير بإمكان الإنابة عن الإمام في بعض المجالات أو الصلاحيات التي تمّ توسيعها باستمرار، لتشمل في النهاية، مع نظرية «ولاية الفقيه» سائر صلاحيات الإمام وسلطاته. لقد أدرك السيد خصوصية التجربة الإصلاحية الشيعية، بالارتباط مع موقع الفقه الشيعي، ومرجعية التقليد، وتطور علاقتهما بالسلطة والجماعة في عصر الغيبة، والمآلات التي استقر إليها في عصر النهضة وما تلاه من تجديد.

لامس السيد ما هو عام، وما هو خاص في تجربة الإصلاحية الإسلامية

(66) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 25.

الشيعية، فهي استجابت للصدمة الغربية بانفتاح نسبي على الثقافة الأوروبية المعاصرة، والإقرار بضرورة التقدم والتخلص من الركود والتخلف، ولكنها قدمت ذلك في سياق تطور خاص للتربة الفكرية الشيعية. وعاد السيد، لإدراك هذه الخاص والعام من هذه التجربة الإصلاحية، إلى تاريخ بروز المذهب الشيعي، وتاريخ إيران السياسي والديني، ولا سيما إلى الفترة التي أنشأ فيها أحد فروع أسرة جنكيزخان (أبناء وأحفاد هولاكو بن تولي بن جنكيزخان) مملكة خاصة به في إيران، سمّيت بالأسرة الإيلخانية، فمثّل ذلك وعياً متجدداً بالذاتية والخصوصية من جانب النخب الإيرانية المثقفة التي حافظت على استمرارية واعية مع إيران ما قبل الإسلام، وشجع المغول من جهتهم تلك الهوية التي تفصلهم عن «دار الإسلام» التي يقودها المماليك. وعندما اعتنق سلاطين الإيلخانيين الإسلام اختاروا التشيع شعاراً لدولتهم، ربما تأكيداً لخصوصية إيرانية، على الرغم من أن أغلب سكان إيران كانوا سنّة آنئذ، غير أن هذا أكسبهم دعم النخب الإيرانية الشيعية القوية. ثم مع استتباب الأمر للصفويين، في القرن السادس عشر، أعلنوا التشيع الإمامي مذهباً للدولة والأمة، واستخدموه عاملاً محرضاً في صراعهم مع العثمانيين السُنّة. ولجأ القاجاريون من بعدهم إلى هذا العامل، فضلاً عن العصبية الوطنية الإيرانية.

توقف الصراع مع العثمانيين في القرن السابع عشر، لكن بعد أن اكتمل الوعي القومي أو شبه القومي في إيران، وصار صراعاً على الحدود مع روسيا، وليس مع العثمانيين. لذا لم يُحدث الدخول العسكري والثقافي الغربي بعد القرن الثامن مشكلات في هوية الأمة والدولة لدى الإيرانيين مثل ما أحدثه لدى العثمانيين، واختلفت ردود فعل الإيرانيين دولة ونخبة على الاختراق الغربي، أو «الصدمة الغربية» من زاوية تأثيراتها في تماسك الهوية العامة، كما اختلفت ردة فعل المؤسستين الدينيتين السنّية والشيعية تجاه الموقف من إصلاحات الدولة، ومدى تعاونها مع رجالاتها. وعملت المؤسسة الدينية السنّية، ورمزها شيخ الإسلام في اسطنبول، بحسب السيد، ضمن الهرمية القومية للامبراطورية العثمانية، باعتبارها جزءاً عضوياً منها، ويحكمها مبدأ الجماعة والطاعة، فمحضوا ثقتهم الكاملة للجهود الإصلاحية التي قامت بها الدولة.

أما في إيران، فلم يتم استيعاب المؤسسة الدينية وإخضاعها لهرمية الدولة، لذا فإن المجتهدين الكبار، على الرغم من تأييدهم لسياسات

الشاهنشاهات الأقوياء أيام الصفويين والقاجاريين، فلم يذهبوا إلى الحد الذي ذهب إليه أغلبية أقرانهم من علماء أهل السنّة مع السلاطين، في القول بالمشروعية التامة للشاهنشاهات، وبخاصة أن الفقه الإمامي الإثني عشري يستخلف المجتهدين من علماء المذهب على الجماعة في زمن الغيبة. تلك الغيبة للإمام الثاني عشر غيّبت معها المشروعية المكتملة، وجعلت السياسية الشرعية متعلقة برجعة الإمام أو ظهوره، طالما أن الشيعة ربطوا الإمام بالنص والتعيين الإلهي، وبالتالي العظمة التي لا يحظى بها سوى الأئمة الإثني عشر. ومن هنا فإن الفقه الشيعي يستخلف المجتهدين من علماء المذهب على الجماعة في غيبة الإمام، وفي إدارة أمورها الدينية، فأعطاهم ذلك سلطة مستقلة واتصالاً مباشراً بالجمهور. وعلى هذا دأب المجتهدون الكبار في زمن الغيبة على تجنب التعاطي بتفاصيل الشأن السياسي، باعتبار أنه لا مشروعية في غيبة الإمام، إلا أنهم تدخلوا في المسائل التي يمكن أن تمس مصير الجماعة[67].

ويشير السيد إلى أنه مع انتصار تيار الأصوليين على توجه الإخباريين، أصبح التدخل في الشأن السياسي أمراً واقعاً، ولا سيما في القرن التاسع عشر. إذ توحد الشأن الفقهي والعقدي، وبدأ انتظام أمر مرجعية كبار المجتهدين المفكرين في النجف وقم ومشهد. وفي ذلك الوقت وبالتوازي مع الإصلاح العثماني وإصلاح محمد علي، عمد القاجاري فتح علي شاه (1797 ـ 1834) وخليفة محمد شاه (1834 ـ 1848) إلى إجراء إصلاحات في الجيش وإدارة الدولة باتجاه التحديث والمركزة. وهما أمران أثارا حفيظة المؤسسة الدينية، فتزعم المجتهدون عام (1891 ـ 1892) حركة احتجاجية ضد امتياز احتكار التنباك الذي أعطاه ناصر الدين شاه (1848 ـ 1896) لشركة إنكليزية، ما أرغم الأخير على التراجع، وفي ما بعد أرغم المجتهدون الإصلاحيون عام 1905 الشاه مظفر الدين (1896 ـ 1907) على إقرار الدستور والحكم البرلماني عام 1906.

ولقد سمّى الإيرانيون دستورهم (مشروطة)، وكان الطهطاوي قد عرب أولاً الكلمة الفرنسية La charterبهذه الطريقة (الكارت الكارتا)، وكان نموذج الدستور الإيراني بلجيكياً، فلا يستبعد أن تعود الكلمة عندهم إلى الأصل نفسه، لكن دينامية الأحداث خلال العامين 1905 ـ 1906، أعطت الكلمة مفهوم

(67) المصدر نفسه، ص 127 ـ 128.

الشروط أو الحدود، إشارة إلى أن المقصود الاشتراط على الشاه، ووضع الحدود لسلطانه. وبعد استجابة الشاه لمطلب الدستور، أصدر فرماناً إلى رئيس الوزراء، لتكوين مجلس للشورى (مجلس شورى ملي)، كما جرت انتخابات لمجالس الولايات والبلديات، فعمل المجلس بنشاط بين عامي 1906 ـ 1913، وكان أهم إنجازين له في إقامة سلطة تنفيذية مسؤولة أمام البرلمان وتشجيع قيام حياة حزبية. لكن ما لبثت الحياة البرلمانية والدستورية أن تلقت ضربة قاصمة بصعود رضا شاه على سدة العرش عام 1925م، فهمش الحياة البرلمانية، بدعم من القوى المحافظة، ونجح الشاه في بناء جيش عصري ونظام مركزي، وقد طبق طرائق عنيفة، مستوحياً بذلك نموذج مصطفى كمال في تركيا[68].

يلاحظ السيد بصدد الإصلاح الشيعي، أنه كان هناك اهتمام عام بالجديد والتجديد بين المجتهدين الشيعة في إيران والعراق، ولو اختلفت الطرق والمناهج، ويمكن اعتبار انتصار تيار الأصوليين على الأخباريين التقليدي في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، بمثابة انتصار للتجديد، ولصالح التقعيد والعقلنة في مقاربة النصوص. وبرزت في هذا التحول أسماء البهبهاني، وحجة الإسلام شفتي (1844)، والشيخ مرتضى الأنصاري (1864). ولم يكتفِ الأنصاري بتطبيق الطرق الجديدة في أصول الاستنباط فحسب، بل أضاف إلى ذلك اهتمامه بالمعاملات والعقود أيضاً. وإذا كان الأنصاري مهماً في تاريخ الاجتهاد والإمامة، فإن تلميذه محمد حسن الشيرازي (1815 ـ 1896)، أدى، برأي السيد، دوراً خاصاً في تاريخ الاجتهاد الديني الإيراني، لوجاهته بين المراجع الكبار من جهة، ولأنه صاحب الفتوى الشهيرة في تحريم استهلاك التنباك، رداً على قرار ناصر الدين شاه إعطاء احتكار التنباك لشركة بريطانية، من جهة أخرى.

ويلفت السيد إلى أن فتوى الشيرازي هذه إنما جاءت بناء على رسالة بعثها جمال الدين الأفغاني إلى الشيرازي، ينبهه فيها إلى خطورة الشاه ناصر الدين على سلامة استقلال البلاد واقتصادها، ما يعني أن الشيرازي كان على معرفة بالأفغاني وبآرائه. كما لاحظ السيد أن مطلع القرن العشرين شهد جماعة معتبرة من رجال الدين الإيرانيين، شاركت في الحركة الداعية إلى الدستور، كما شهد نجاح خمسين سيداً وشيخاً ومجتهداً في أن يصبحوا نواباً للأمة في

(68) المصدر نفسه، ص 120.

المجلس الأول الذي انتخب عام 1907. كان يحمل هذا الجيل أفكاراً مشابهة لأفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي ومحمد رشيد رضا. ولعل أهمهم شخصيتان، إحداهن شاركت في البرلمانيات والسياسات في الربع الأول من القرن العشرين، و الثانية أصدرت بحثاً نظرياً في نصرة الدستور والشورى. أما الشخصية الأولى فهي الشيخ حسن مدرس (1938) الفقيه المعروف بإيمانه بالدستور والبرلمان. أما الشخصية الثانية التي يسلط السيد الضوء عليها، فهي الميرزا حسين خان نائيني (1850 ـ 1936) تلميذ الشيرازي، وأحد المجتهدين الذين استقروا في النجف، وأصدر عام 1909 كتابه الشهير تنبيه الأمة وتنزيه الملة في نصرة الدستور والديمقراطية. وأورد النائيني حديثاً عن الاستبداد، يُشعرك بمعرفته بكتاب الكواكبي (1902) طبائع الاستبداد . ثم مضى النائيني مبرهناً على أفضلية الحكومة الدستورية في غيبة الإمام، وعلى أن تلك الحكومة هي مقتضى الشورى القرآنية. ويذهب السيد إلى أن الشيخين الخراساني، وعبد الله المازندراني، في مقدمتهما الطويلة لكتاب النائيني قوّضا هذا الكتاب، بيد أن فهم الخراساني لعلاقة الشورى بالدستور والديمقراطية، يختلف عن فهم النائيني الذي أراد أن يحوّل البرلمان إلى مجلس شورى ليجري فيه تطبيق مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

والحال كما يذهب السيد، فإن رجال الشيعة الكبار ما كانوا على درجة واحدة من فهم التعقيدات المحيطة بقضايا الدستور والبرلمان، بخلاف تلامذتهم ممن شاركوا في البرلمان طوال عهده الأول، حيث كانت المسألة بالنسبة إلى كبار المجتهدين أخلاقية، تتعلق بهوية الجماعة ووحدتها وأمانتها للإسلام. من هنا جاء الانقسام بين الشيوخ والشبان وبين هاتين الفئتين من جهة، وعناصر الأنتلجنسيا العلمانية من جهة ثانية. ويُشبّه السيد هذا الحال بالحال في مصر وتركيا بين المجددين والتقليديين من رجال الدين. لكن الإصلاحيين ظل صوتهم أعلى في مصر وتركيا بسبب انتظامهم في مشروع الدولة للتحديث والتجديد، حتى إذا جاءت عشرينيات القرن العشرين بمستجدات لم تكن في الحسبان، عادت مواقف رجالات الإسلام في مصر وإيران إلى التلاقي[69]، حيث ازداد انكفاؤهم على الذات وفكرة الهوية، وحذرهم من الآخر.

(69) المصدر نفسه، ص 132 ـ 133.

ثانياً: تيارات الإحيائية الإسلامية وتحولاتها

لامس السيد التحول في الفكر الإسلامي، ولامس الانتقال من هيمنة الإصلاحية الإسلامية على الفكر الإسلامي المتداول، على حساب الفكر الإسلامي التقليدي ومؤسساته، إلى مناخ فكري جديد، هيمن فيه ما يسميه السيد (التيار الإحيائي) الإسلامي، أو الفكر الإسلامي المعاصر. وقد تناول بروز هذا التيار الإحيائي المنكفئ على الهوية في سياق التحولات الكبرى التي ضربت الجغرافيا السياسية للمشرق العربي، إثر الهزيمة المذلة للعثمانيين وحلفائهم الألمان، واستباحة المشرق العربي أمام مشاريع السيطرة الاستعمارية البريطانية والفرنسية، ونشوء الدول الوطنية الليبرالية، تحت رعاية الانتدابين البريطاني والفرنسي. ولم ينس أن يضع انتهاء الخلافة العثمانية في صلب العوامل الكبرى التي لم تغير المجال السياسي والتطلعات والاستراتيجيات الممكنة والمتداولة فحسب، بل أحدثت أيضاً فراغاً هائلاً في مجال الشرعية، اهتز له الضمير الإسلامي هزاً عميقاً، وترك أثره في تحولات الفكر الإسلامي المعاصر، ما أدى إلى ولادة الإحيائية الإسلامية، ومعها نزعة الأصالة والتمسك بالهوية.

يعود السيد إلى الوضعية التاريخية التي نشأت في سياقها الإحيائية الإسلامية، فيرى أنه قد ظهرت المؤثرات والبوادر الأولى للفكر الإسلامي المعاصر في الثلاثينيات من القرن العشرين. وقد حكم ظهورها وتطوراتها الأولى السياقات السياسية والثقافية لفترة ما بين الحربين العالميتين، وهي فترة حفلت بمتغيرات عاصفة في العالم الإسلامي وأوروبا، على حدّ سواء، قطعت فيها تركيا مع الإسلام العثماني المأزوم لصالح دولة قومية علمانية، واتجه الإسلاميون الهنود إلى محاولة إحياء الخلافة، وإلى تكوين خصوصية إسلامية منفصلة، وقامت أنظمة جديدة تحت ظل الانتداب، وبالتالي ظهرت دواعي الدعوة من أجل الاستقلال والحرية. حينها كانت موجة ركود تضرب في النظام الرأسمالي العالمي، وتوالت الانفجارات في المجالات الثقافية والتكنولوجية بحثاً عن أفكار وأشكال جديدة للتعبير[70].

وكانت الحرب العالمية الأولى وتطوراتها، برأي السيد، قد فاجأت

(70) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 78.

المفكرين المسلمين، كما فاجأت سياسييهم. وحملت المتغيرات السياسية في اسطنبول عام 1913 راديكاليين أتراك إلى السلطة، مزجوا بين الطورانية والإسلام لتكوين عصبية صلبة تحمي وحدة الدولة، فأثار هذا حذر العرب دعاة اللامركزية، وعزّز حذرهم ضياع البلقان وتخلي العثمانيين عن ليبيا من دون مقاومة. لهذا فإذا كانت الحرب قد جمعت المسلمين موقتاً حول السلطان، فإن هذا الإجماع قصير النفس، فانتهى بهزيمة الألمان والعثمانيين عام 1918م. خرجت البلاد العربية من تحت سلطة العثمانيين، ووصلت الجيوش الحليفة إلى اسطنبول، فاستسلم أمامها السلطان للبريطانيين والفرنسيين. وكان صمود مصطفى كمال هو ما مكّن القوميين الأتراك بزعامته من التفاوض مع الحلفاء المنتصرين (1920 ـ 1923) على حفظ رأس تركيا، مقابل التخلي عن الامبراطورية والخلافة معاً، فوجد العرب أنفسهم تحت السيطرة البريطانية والفرنسية، من دون حماية أو هدف مشترك في المدى المنظور. وكان من الطبيعي، ما دامت الامبراطورية قد انهارت، أن يتأزم الفكر السياسي والعمل السياسي المصري والشامي والعراقي حول الموقف من الدولة الجديدة وسلطانها، وشكل نظام الحكم. كما إنه من الطبيعي أن يتأزم الفكر الإصلاحي الإسلامي الذي تحالف سابقاً مع مشروع العثمانيين التجديدي والإصلاحي، فوجد في اقتباس الثقافة الغربية أداة صالحة لتجديد الإسلام ودعوته ومؤسساته[71]. أدت، برأي السيد، نازلة القضاء على الخلافة دور المحور أو الحلقة الأساسية في تلك السلسلة من الأحداث والوقائع التاريخية التي تمخضت عن بروز الإحيائية الإسلامية، وعن هذا الانقلاب الكبير الذي حدث في سياقات الحرب العالمية الأولى وتداعياتها على العرب والمسلمين (الانتداب، الحماية، نشوء الدولة الوطنية...)، وترك فراغاً هائلاً على مستوى المرجعيات العليا. وكان حادث سقوط الخلافة بمثابة مفتاح، فسّر به السيد نشأة الحركة الإسلامية المعاصرة، برهاناتها على بناء عالمية إسلامية ثانية، تستعيد بواسطتها، لكن في ظروف أخرى، النسق الشرعي للخلافة الإسلامية. وكان خير ما يرمز، على مستوى الفكر، لهذه الحركة، ولهذا التحول في فكر الإسلاميين المعاصرين هو تحّول فكر رشيد رضا الذي جسّده في كتابه الخلافة العظمى ، وعبّر عنها على مستوى الحركة الاجتماعية نشأة

(71) قارن: السيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، ص 34، والسيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 32.

جماعة الإخوان المسلمين في آذار/مارس 1928م، وهي الجماعة الأم لمعظم التيارات الإسلامية والحركية الإسلامية، وعبّرت حركياً واجتماعياً عن أول ردة فعل على الفراغ الروحي الذي خلّفه غياب الخلافة العثمانية. ويفسر هذا أن صياغتها لما يكمن تسميته بالنموذج الإخواني لمطلب (تطبيق الشريعة)، قد ارتبط، إلى حد بعيد، بمواجهة النموذج القومي العلماني لمصطفى كمال في تركيا. فمثّل تحول رشيد رضا بذلك، حالة انتقالية وسطى بين التربة الفكرية للإصلاحية الإسلامية التي كان أحد أعمدتها المخلصين، والتربة الفكرية للتيار الإحيائي، بينما مثلت جماعة الإخوان المسلمين التجسيد الاجتماعي والفكري والحركي لتيار الإحيائية. وساد خلال الحقبة الواقعة بين الثلاثينيات والخمسينيات في مجال الفكر الإسلامي، ولا سيما في مصر، اعتزال الإسلاميين للتجربة السياسية الجديدة المرتبطة ببناء الدولة الوطنية التي تعتنق ثقافة الغرب، وأظهروا العداء للغرب ثقافة وسياسة[72].

أشار السيد إلى أن إجراءات مصطفى كمال في تركيا ضد الخلافة، أثارت مخاوف شديدة لدى علماء السنّة والشيعة على حد سواء[73]، على الرغم من أن مصطفى كمال لم يتوصل إلى ذلك القرار إلا بعد سلسلة من الأحداث الكبرى. فبعد هزيمة تركيا وألمانيا في الحرب، ووصول جيوش الحلفاء إلى اسطنبول واستسلام السلطان للبريطانيين والفرنسيين، كان صمود كمال هو الذي «مكّن القوميين الأتراك بزعامته من التفاوض مع الحلفاء المنتصرين 1920 ـ 1923 على حفظ رأس تركيا، مقابل التخلي عن الامبراطورية والخلافة»[74]. ولدى مقارنة السيد بين اتفاقية سان ريمو (نيسان/أبريل 1920)، وسيفر (10 آب/أغسطس 1920) من جهة، واتفاقية لوزان (24 تموز/يوليو 1923) من جهة أخرى، وهذه الاتفاقيات اضطر العثمانيون إلى توقيعها كلها، رأى أن الاختلاف الرئيس بين الأولى والثالثة يكمن في مبادرة مصطفى كمال إلى إزالة السلطنة والخلافة والنظام القديم، وقصر الصراع على الأناضول والمناطق الأوروبية حول اسطنبول، مع إرغام اليونانيين على الخروج من الساحة «حيث يبدو أن مصطفى كمال كان يعرف الأهداف الرئيسة لأطراف الحرب، وهي تتلخص في ضرب السلطنة العثمانية للحصول

(72) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 167.
(73) المصدر نفسه، ص 35.
(74) المصدر نفسه، ص 32.

على مناطقها العربية، وتنحية سلطتها المعنوية المهددة للمستعمرين في المناطق التي استولوا عليها. وهكذا أزال (الغازي) السلطنة والخلافة، فلم تعد هناك حاجة إلى تقسيم تركيا نفسها»[75].

وفي تقدير السيد أنه لم يكن أمام تركيا ومصطفى كمال من خيار آنئذ، فإما أن تواجه تركيا التقسيم وتتمزق إرباً، أو أن تتخلى عن دورها الإسلامي وموقعها داراً لعاصمة الخلافة. غير أن نقد السيد يتناول العلمانية المبسطة التي تحولت عنده عقيدة متصلبة. والطرائق العنيفة التي طبقها أتاتورك في تطبيقه لسياسته العلمانية الفجة، إذ ألغى مجلس النواب التركي الخلافة في آذار/مارس عام 1924م، وأعلن تركيا جمهورية برلمانية، وانتخب مصطفى كمال رئيساً للجمهورية. ومهدت لذلك الإعلان وتلته إجراءات وقوانين بدت كلها موجهة ضد الإسلام ومؤسساته، بحيث بدا العداء للإسلام ومؤسساته لازمة من لوازم الفكرة الجمهورية. ففي أول تشرين الثاني/نوفمبر 1922، فصل البرلمان التركي السلطنة عن الخلافة، ما يعني فصلاً للدين عن الدولة بشكل غير مباشر. وعندما ألغيت الخلافة في آذار/مارس 1924، تلا ذلك إلغاء المدارس الدينية، والمحاكم الشرعية، ومنصب شيخ الإسلام. وجاء القانون الرقم 163 عام 1926 ليمنع إمكانية إنشاء أحزاب دينية، وفي عام 1927 جرى تأميم الأوقاف ووضعها في تصرف الدولة، ثم جاء دستور العام 1928 خالياً من أي ذكر للإسلام في مواده[76].

كان تأثير إلغاء الخلافة في المسلمين جمهوراً ومفكرين كبيراً، بحسب السيد، لدرجة أنه «قد أنفق الفكر الإسلامي أكثر من عقدين في محاولة استعادة الخلافة بصيغتها القديمة أو بصيغ معدلة، بل إن الشيخ تقي الدين النبهاني، وحزبه، حزب التحرير الإسلامي لم يتجاوز هذه المسألة حتى اليوم»[77]. وقد ترتب على نهاية الخلافة عام 1924م على صعيد الوقائع الفعلية ثلاث نتائج، كما يذهب السيد: «تبلور مشروع الدولة الوطنية القومية في المشرق الإسلامي، وافتراق المفكر الإصلاحي تدريجياً عن الدولة الطالعة، وصعود تيارات واتجاهات وحركات الهوية والأصالة ضمن الفكر

(75) المصدر نفسه، ص 99.

(76) المصدر نفسه، ص 135 ـ 136.

(77) قارن: المصدر نفسه، ص 33، والسيد وبلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي ، ص 14 ـ 15.

الإسلامي، «أما في ما يتصل بالدولة الوطنية القومية [كما يسميها السيد] فقد تباينت مواقف تيار الإصلاحية الإسلامية أمام بروزها، ولا سيما في ظل الانتداب أو الحماية الغربية». إذ مضت قلة قدماً في تأييد مشروع الدولة العصرية، هذه المرة، لا الدولة الحديثة أو الإصلاحية. بينما اتجهت الكثرة الكاثرة من الإصلاحيين نحو اتخاذ مواقف ومواقع مستقلة، لا تصل إلى حد المجاهرة بالعداء للدولة الوطنية، لكنها تعني ولا شك فك التحالف مع مشروع الدولة الحديثة المنحولة إلى دولة وطنية عصرية[78].

بدأ الكيان الجديد في تركيا الكمالية، والكيانات المشابهة التي بدأت تنشأ في المشرق بعد الحرب الأولى، وبعد السيطرة البريطانية والفرنسية، بحسب السيد، ما عادت بحاجة إلى جهود الإصلاحيين المسلمين وفتاويهم واجتهاداتهم. أما المعارضة الوطنية للانتداب وللنفوذ الأجنبي، فإنها بالمقابل ما عادت تريد العودة إلى إطار الإسلام القديم أو الإصلاحي، بل تطالب باسم القيم الغربية نفسها التي يحملها البريطانيون والفرنسيون بإنشاء كيانات قومية وبرلمان واستقلال وتطبيق حق تقرير المصير، فبدت النخب الإيرانية والمصرية مستقلة ومصممة على تجاوز الماضي الإسلامي، (حسن تقي زاده) وكسروي في إيران، وعلي عبد الرازق وأحمد لطفي السيد في مصر (على سبيل المثال)، وعلى تجاوز الحاضر الاستعماري على حد سواء[79].

وهكذا حدث انقسام عميق بين النخب السياسية حيال الدولة الحديثة. فبينما وقفت الإصلاحية الإسلامية ورجالاتها وراء الخطط الإصلاحية للدولة العثمانية في حقبة التنظيمات وإصلاحات محمد علي، حاولت شرعنتها بتأكيدها عدم وجود تناقض بين الإسلام ومفاهيم الدولة الحديثة، فإن أكثر الإسلاميين وقفوا ضد بناء الدولة الوطنية، وشككوا في دوافعها، ومضامينها، بينما وقفت قلّة، ومعهم رجال الدولة والنخب الحديثة، وراء بناء الدولة الجديدة مع التمسك بهدفي الاستقلال والتحرر من الانتداب، وقد عُبّر عن هذا الانشقاق الثقافي بحدة على صفحات الجرائد والكتب. إذ ما استطاع أغلب الإصلاحيين المسلمين مجاراة مشروع الدولة الوطنية، على الرغم من أن الفكرة العربية التي بدأت بالرواج، أحدثت وعياً وحدوياً، ربط في العمق

(78) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 162.
(79) المصدر نفسه، ص 136.

بين العروبة والإسلام. وقد حضرت في وعي الإصلاحيين من تلامذة محمد عبده وعبد الحميد بن باريس، كما يقول السيد، وقائع العدوان الغربي الشامل على الإسلام وديارة، واتجاه الدولة الوطنية الصاعدة لفصل الدين عن الدولة، بقصد تحييده، فكانت ردة الفعل الأولى على ذلك التمسك الرومانسي بالخلافة كأيديولوجيا جامعة بين المسلمين، بعد اصطدام هؤلاء بإقدام مصطفى كمال على إلغاء الخلافة. وكثرت المؤتمرات والحركات الداعية لحل مشكلة الإطار الروحي والسياسي الجامع للمسلمين عن طريق اختيار مقر جديد للخلافة[80].

واعتبر السيد أن لجوء الإسلاميين آنئذ، إلى المؤتمرات كان بمثابة وسيلة لحفظ معنى الأمة والجماعة، والإجماع لدى المسلمين. وتتصل فكرة المؤتمر بمفهوم الشورى والانتماء الواحد للمسلمين، وضرورة التداول والتشاور من أجل التوصل إلى الإجماع، وكان الموضوع الرئيس لمؤتمرات العشرينيات كلها: مسألة الخلافة وضرورة إعادتها، وبالتالي الإبقاء على رمز سياسي وديني واحد للمسلمين، ومع ذلك لم تصل تلك المؤتمرات إلى نتيجة. إذ حفرت عميقاً مسألة التجليات السياسية للأمة في وعي العرب والمسلمين. يدل على ذلك دعوة الحركات الإسلامية حتى اليوم إلى عودة دولة الخلافة. وظل هذا الشعار وحيداً على المستوى السياسي لدى تلك الحركات، حتى أضيف إليه في السبعينيات شعار تطبيق الشريعة والدولة الإسلامية[81].

وبالمقابل، كان هناك من دعا إلى دولة قومية علمانية مثل مصطفى كمال، لكن كانوا قلّة تفوّق عليهم الداعون إلى كيانات إقليمية انفصالية ذات هوية محلية. أما الكثرة الساحقة فكانت ترى أن العرب هم الورثة الباقون للإسلام والجماعة أو فكرتها، فلا بد من دولة عربية واحدة. لكن سرعان ما ظهرت الفكرة القائلة «إن من الضروري أن يعمل كل بلد عربي على حدة من أجل التحرر والاستقلال، حتى إذا استقلت تلك القطار أقبلت على التوحيد[82].

وجدت هذه الأزمة تعبيراتها في وعي النخبة الإصلاحية، تلك الأزمة

(80) قارن: المصدر نفسه، ص 33 ـ 34، والسيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، ص 35.
(81) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 108.
(82) المصدر نفسه، ص 109.

الناجمة عن خيبة الأمل بالغرب وثقافته، وسياسته والناجمة عن بدايات انفصال النخب الإسلامية عن مشروع الدولة الوطنية الحديثة، وجدت تعبيراتها المتناقضة عند الفريقين، وذلك في كتابات أحمد لطفي السيد، وعبد الغني سني بك، ومصطفى صبري، وعلي عبد الرازق، ومحمد الخضر حسين، ومحمد أحمد والغمراوي وطه حسين، وآخرين كُثر في المجالين الثقافي والسياسي. ويرى السيد أن أبرز مظاهر هذه الأزمة في الوعي التي خلقت في رحمها الفكر الإسلامي المعاصر تحولات رشيد رضا، ونشوء حركة الإخوان المسلمين. تحول رشيد رضا من داعية للإصلاح إلى خائف على الإسلام والمسلمين، وداع إلى الحفاظ على الهوية، وأما جماعة الأخوان المسلمين فبدأت باعتبارها حركة توعية دينية وثقافية معنية بالأخلاق والشعائر، والهوية الإسلامية. وتراجعت البقية الباقية من الإسلاميين عن دعم البرلمان، وعن النزعات الجمهورية في إيران، فسهل ذلك وصول رضا شاه إلى السلطة، وتراجعت النخب الإسلامية في مصر عن أطروحاتها الانفتاحية وانكمشت في خوف على الإسلام وهوية المجتمع. وبدأت في هذه الظروف تظهر في البلدان الإسلامية الجمعيات الدينية المهتمة بالحفاظ على الهوية[83].

وعندما قاربت الثلاثينيات من القرن العشرين على الانتهاء، كان المشهد الثقافي في العالم الإسلامي، بحسب السيد، قد انقلب رأساً على عقب، مغادراً ساحة التجديد والإصلاح التي شغلته طوال حوالى قرن من الزمان، ومستكشفاً آفاقاً أخرى، تتصل كلها بالهوية وتداعياتها برباط وثيق، وتبلور إلى جوار ذلك، العداء تجاه الغرب: سياسة وثقافة، مخلفاً وراءه أطروحات التوافق والتحديث، وداعياً إلى ذاتية إسلامية تريد بناء نفسها بمعزل عن مجريات ذلك العالم الهاجم على الإسلام ديارا وثقافة[84].

وكانت الحصيلة النهائية لتلك التحولات الفكرية الجديدة، أن أصاب الضمور المشروع الإصلاحي الإسلامي، وذلك لصالح البحث الحثيث عن أصالة ذاتية منكمشة منفصلة عن الثقافة الغربية، وعن الدولة الوطنية في البلاد العربية الإسلامية[85]. فكانت أولى الموجات الاستعراضية للتعبيرات الثقافية الانكماشية هي التي جرت بدلالة قراءة حدث انتهاء الخلافة

(83) المصدر نفسه، ص 136 ـ 137.
(84) السيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، ص 37.
(85) المصدر نفسه، ص 36.

الإسلامية، وبرزت الاصطفافات الثقافية السياسية بدلالة الموقف من ذلك الحدث: تأييداً أو استنكاراً. وبـرز موقف محمد رشيد رضا الجديد وابتعاده عن التربة الفكرية الإصلاحية، في مقابل تنظيرات علي عبد الرازق وطه حسين. ودلّت المناقشات الكتابية العنيفة في العشرينيات، على حد تعبير السيد، على ضخامة المشـكلة في وعي تلك النخبة، إذ كتب رشيد رضا كتابه في الخلافة والإمامة العظمى عام 1923، ثم جـاء كتـاب عـلي عبد الرازق الإسلام وأصول الحكم عام 1924، بمثابة رد عليه، حيث ذهب فيه إلى أنه لا ارتباط بـين الإسـلام والسلطة السياسية.

وحفلت صحف تلك الحقبة ومنشوراتها بالمقالات والنشرات الداعمة لمقولة رشيد رضـا، أو المدافعـة عن توجه علي عبد الرازق، فأظهرت تلك المناقشات مدى التحول الذي طرأ على وعـي الإسـلاميين وكتابـات النخب الإسلامية، وتجلى ذلك بوضوح في الموقف من الغرب والموقف من الدولة الوطنية، وأخيراً في الموقف من التحديث الاجتماعي والاقتصادي والثقافي[86].

كتب الشيخ علي عبد الرازق، عشية إلغاء الخلافة كتابه الشهير الإسلام وأصـول الحكـم ، وهـو نـص، باعتقاد السيد، ما عنى، إذا استندنا إلى نصه وحسب، غـير التشـكيك في الطـابع القـدسي للخلافـة، ذلـك أن الإسلام من وجهة نظره لا يؤيد شكلاً من أشكال الحكم! لكن في السياق الذي ورد فيـه يعنـي قـولاً بفصـل الدين عن الدولة اعتباراً بمثل مصطفى كمال في تركيـا. وردّ عليـه كثـيرون منـذ العـام 1925 وحتـى محمـد عمارة في الثمانينيات. لكن مما له دلالته أن يكون ممن كتب في المسـألة يومهـا محمـد رشـيد رضـا كتابـه: الخلافة أو الإمامة العظمى ، وفي الوقت نفسه بدأ محمد فريد وجدي بنشر كتبه في الهجوم على المـذاهب المادية، زاعماً أن أوروبا، على اختلاف نزعاتها السياسية، تجمع بينها مادية مدمرة[87].

اتخذ السيد من محمد رشيد رضـا الـذي شـارك بقـوة في ذلـك الحـوار الصـاخب في شـان الخلافـة «نموذجاً للتحول في تلك المرحلة الحاسمة. التحول من الإصلاحية إلى السلفية، وهي سلفية تختلف جذرياً عن تيار التقليد الذي هاجمه من قبل محمد عبده وخرج عليـه. ففـي زمـن الإصـلاحية، أي في منتصـف

(86) المصدر نفسه، ص 35 ـ 37.

(87) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 162 ـ 163.

القرن التاسع عشر، تبلور في مجال التفكير الإسلامي تياران، بحسب تشخيص السيد: التيار التقليدي ، وهو يتكون من رجالات المذاهب الفقهية والمعاهد العريقة والطرق الصوفية. وقد سار هؤلاء (وراء) مشروع التنظيمات، عن تبعية وليس عن اقتناع، لأن الدولة الجديدة سلبت استقلالهم بالاستيلاء على الأوقاف، أما التيار الآخر، وهو تيار الإصلاحية الإسلامية الذاهب إلى تجديد المشروع الإسلامي بالتساوق مع مشروع تجديد الدولة والشأن العام، إذ اعتبر نفسه شريكاً في العملية الجديدة. تراجع نفوذ التقليدين مع الأيام لصالح الإصلاحية، غير أن التغيرات الكبرى التي حدثت ما بعد الحرب العالمية الأولى، بما فيها إلغاء الخلافة، أدخلت الإصلاحية الإسلامية ورجالاتها في مأزق، عبّر عنه خير تعبير رشيد رضا، حيث انتقل إلى السلفية استجابة ارتدادية عن الأزمة تلك التي حدثت في وعي كثير من الشبان المتدينين الذين نبذوا التقليد العاجز وتشككوا، في المقابل بالإصلاحيين الذين اعتبروهم متغربين، فانصرفوا إلى أمرين: الأمر الأول ، نقد الحداثة الغربية، بما فيها الدولة الوطنية. والأمر الثاني ، انصرفوا لبناء وتنظيم النموذج الإسلامي[88].

عبّر رشيد رضا عن هذا التحول، وهو الذي كان أقرب تلامذة محمد عبده إليه. وكان قد نشر على صفحات مجلته المنار ، تحت تأثير الأستاذ الإمام محمد عبده، بحوثاً لقاسم أمين وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهما من الإصلاحيين الراديكاليين. واستمر بعد وفاة أستاذه الإمام محمد عبده عام 1905 في خطه الإصلاحي، إذ أيد الدستور العثماني الذي أعيد عام 1908 مع خلع السلطان عبد الحميد الثاني، ووقف في مؤتمر باريس عام 1913 إلى جانب تيار اللامركزية الإصلاحي، في مواجهة القلة الداعية إلى إقامة كيانات إثنية وقومية منفصلة عن الدولة العثمانية. لكن مواقفه بدأت تتعدل تدريجياً أواخر الحرب العالمية الأولى، إذ تردد في تأييد ثورة الشريف حسين عام 1916، ثم عارض الهاشميين منحازاً إلى الملك عبد العزيز، وضجّ بالشكوى من الإنكليز بعد انكشاف وعد بلفور، ووقف مع مصطفى كمال عندما كان يقاتل للحفاظ على وحدة تركيا، وانقلب ضده عندما ألغى الخلافة، ثم أنكر على قاسم أمين دعوته لسفور المرأة، بعد أن كان قد أيد تلك الدعوة عند ظهور الكتاب لأول مرة. بيد أن السيد لم يرَ أن أبرز وجوه التغيير لديه تتعلق

(88) رضوان السيد، «الهوية الثقافية بين الثوابت والمتغيرات،» التسامح (عُمان)، السنة 4، العدد 13 (شتاء 2006)، ص 27 ـ 28.

بمواقفه السياسية فحسب، بل في التفكير الفقهي والديني أيضاً، حيث تحول عن منهج مقاصد الشريعة، وهو نهج محمد عبده في الاجتهاد، لصالح العودة إلى القرآن والسنّة، وإلى السنّة بالتحديد، واتخذ من ابن تيمية نموذجاً له. غير أن ذلك لم يغير في فكره السياسي فحسب، بل اتخذ أيضاً من كتاب السياسية الشرعية مستنداً ليقول أن حكم الشورى والعدل يعني حكم الدستور. حصل التغير، استناداً إلى ابن تيمية، في منهج رشيد رضا في الاستنباط الفقهي. إذ تجاوز التاريخ الفقهي الإسلامي ليلجأ إلى السنّة مباشرة. ولاحظ السيد أنه قد جرت قراءات مختلفة لابن تيمية تأثرت باختلاف البيئات المستعيرة لنصه.

في الهند جرى الاهتمام بفكرة تمييز الإسلام وخصوصيته وتحريم التشبّه بالكفار، من بين أفكار ابن تيمية، كما استفاد الإصلاحيون الزيديون منه بإعادته الاعتبار للسنّة في الاستدلال. أما رشيد رضا، فقد أفاد من ابن تيمية في ناحيتين: «اكتشافه لنهج التأصيل القائم على السنّة وسمو الهوية الإسلامية وانفصالها القاطع عما حولها، وإنكار الصوفية وسائر أشكال الإسلام الشعبي»[89]. وقد كان رشيد رضا من الإصلاحيين الذين انحازوا إلى السلفية، فحينما اكتشف ابن تيمية ثم الشيخ محمد بن عبد الوهاب انصرف إلى العناية بالسنّة، والرجوع إليها في اجتهاداته الفقهية.

لكنه لم يسمِ نهجه هذا تأصيلاً وذلك، لأنه لم يكن واضحاً لديه. ومما له دلالته، لدى السيد في هذا الصدد، اعتناء رشيد رضا، في هذه الفترة، بكتاب الاعتصام للشاطبي، بينما اعتنى محمد عبده بكتاب الشاطبي الآخر: الموافقات الذي ركز فيه الشاطبي على «مقاصد الشريعة»، في حين ركز في الاعتصام على «الهوية الذاتية الخاصة بالمؤمن»، وضرورة التمايز عن المشركين، وأهل الكتاب على حد سواء. كما اعتنى رضا بكتاب ابن تيمية اقتضاء الصراط المستقيم الذي اهتم أيضاً بمسألة الهوية وتمايز المؤمن. وقد تماشى ذلك مع بروز اهتمام المثقفين المسلمين في العشرينيات بمسألة الهوية في كتاباتهم وفي تكوينهم جمعيات إسلامية لذلك الهدف، أي لحماية عقيدة وهوية الناشئة، فالهوية الخائفة والمنكمشة تتخذ لنفسها مسرباً للعودة إلى الأصول، يختلف عن مسارب سلفية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. إذ إن (السلفية)

(89) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 164 ـ 165.

بحد ذاتها، كما يرى السيد، لم تكن تشير في الثلث الأول من القرن العشرين إلى منحى معين في الاجتماع والفكر والسياسة، بل كانت تعني نبذ التقليد والعودة إلى الأصول لاكتشاف الجديد والتجديد، في حين أن الذي أعطى (السلفية الجديدة) ملمحها الخاص، هي الظروف المحيطة بها التي قادت إلى الاستعانة بها، وما تلك الظروف سوى «سوء الفهم الشامل بين المثقفين الإسلاميين مع الغرب الإمبريالي ومع الدولة الوطنية البازغة في ظلّه وبرعايته، وباعتناق قيمه وتنظيماته. لذا أتى التأصيل، أي العودة إلى الأصول، في هذا السياق، ليس من أجل التجديد فحسب، بل تمسكاً بالهوية، خوفاً عليها من الضياع أيضاً»[90]. وقد ميّز السيد بين (سلفية) عصر النهضة، والسلفية الجديدة، «فالسلفية الأولى بعثت روحاً نهضوياً كان قصير الأمد، لكنه حقق انجازات على المستوى الفقهي، وفي بعض البيئات على المستوى الثقافي والسياسي أيضاً، أما النزعة الإسلامية الذاتية الجديدة، فقد انهمكت في محاولة هدم الموجودة، والبحث عن تبرير ومشروعية للاستمرار في هذا العالم الذي تجلّبب بجلابيب المادية والهيمنة والكفر. فقد انقضت قرابة أربعة عقود، يتبارى كتّابها في إدانة كل موجود على الساحة: الغرب، ثم الثقافة الإسلامية الإصلاحية التي اعتبروها متغربة، ثم الدول القائمة، حكاماً ومجتمعات»[91].

وضع رشيد رضا نفسه في موقع المدافع عن نظام الخلافة، بحسبانه واجباً دينياً، قائلاً: «أجمع سلف الأمة، وأهل السنّة وجمهور الطوائف الأخرى، على أن نصب الإمام، أي توليته على الأمة واجب على المسلمين شرعاً»، وإذا كان من سبقه من فقهاء، كالماوردي وابن تيمية وابن القيم الجوزية، قد تحدث في إمامة قائمة في الواقع، فإن رشيد الرضا تحدث في الخلافة كهدف يبشر به، بعد أن اختفى في الواقع. غير أنه لا يمكننا أن نفهم نص رشيد رضا من دون معرفة ما امتلكه من مشاعر ضاغطة، وذلك بسبب الفراغ في الشرعية الذي تركه حادث إلغاء الخلافة، والشعور الضاغط بضرورة إحياء منصب الخلافة باعتباره رمزاً لوحدة المسلمين، بعد أن قضى عليه انقلاب مصطفى كمال. لهذا اعتبر رشيد رضا هذا الحادث أهم الوقائع

(90) قارن: المصدر نفسه، ص 42 ـ 43، والسيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، ص 44.
(91) قارن: المصدران نفسهما، ص 44 و46 ـ 47 على التوالي.

المعاصرة تأثيراً، وهو الذي قال: «لقد كانت الخلافة والسلطة فتنة للناس في المسلمين وكانت هذه المسألة نائمة فأيقظتها الأحداث الكارثية في هذه الأيام». إذاً أسقط الترك دولة آل عثمان «وهو ما يدل على مقدار ما كانت عليه نظرته إلى تلك الأحداث الساخنة من حذر وقلق واضطراب. واستند رشيد رضا إلى ما قرّره الفقهاء في موضوع نصب الخليفة معتبراً، انطلاقاً من آراء أهل السنّة، أن نصب الإمام فرض كفاية، وأن المُطالب به أهل الحل والعقد في الأمة. وربط رضا صلاح الأمة بصلاح هذه الفئات من أهل الحل والعقد. وعلى الرغم من الصعوبات التي باتت تعتري فكرة الخلافة، وتعتري تحولها من مجال النظر إلى سياق الممارسة الفعلية، فقد واظب رشيد رضا على التبشير بها والدفاع عنها كمثال اعتبره شرعياً، ويقوم على مبايعة أهل الحل والعقد له. لذا فهو ميّز بين خلافة مستوفية شروطها الشرعية، وخلافة الضرورة. فعندما يتعذر وجود بعض الشرائط تدخل المسألة في حكم الضرورات، ويكون من الواجب حينئذ مبايعة من كان مستجمعاً لأكثر الشرائط من أهلها. فضلاً عن ذلك، فقد ميزّ بين نوعين من خلافة الاضطرار: «خلافة تستند إلى مبايعة أهل الحل والعقد لخليفة الضرورة، وتلك التي تنشأ عن التغلب وبمقتضى الغلبة»[92].

وهكذا فإن رشيد رضا قد قطع مع القراءة الإصلاحية الإسلامية لمفاهيم السياسة الشرعية (البيعة، أهل الحل والعقد، والشورى)، وهي مفاهيم حاولت الإصلاحية الإسلامية ورجالها التوفيق بينها وبين المفاهيم الحديثة المتعلقة بالسياسة والدولة. وأسس بذلك منظومة فكرية تضع الخلافة في مركز اهتمامها، فكان لذلك تداعياته على مستوى الفكر السياسي الإسلامي، بحيث سيتمخض عنها استزراع فكرة الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة الإسلامية، والتي وجدت عند حسن البنا صياغتها الأولى، وتكفلت في ما بعد (حركته) في إعادة إنتاجها وانتشارها، بعد امتدادها وتوسعها وازدياد تأثيرها، على نحو أكثر تصلباً وأدلجة. لقد ظل رشيد رضا، كما لاحظ ذلك السيد، يؤكد فكرة الدستور والشورى، سعياً باتجاه زمان، يستحيل فيه على الواصلين إلى السلطة بالقوة أن يبقوا فيها. وتنبه رشيد رضا إلى فكرة المؤسسات والقوى السياسية المتعددة، فدعا إلى إنشاء الجمعيات والهيئات، أي الأحزاب، كما

(92) محمد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية (القاهرة: مطبعة المنار، 1922)، ص 55 ـ 72.

رأى أن «أهل الحل والعقد» يمكن الوصول إليهم بالانتخاب العام، فيراقبون السلطة التنفيذية بحسب المصلحة، ويقيمون التوازن المطلوب، كي لا تطغى قوة اجتماعية أو سياسية على غيرها، أو يطغى السلطان عليها كلها. وظل الأمر على هذا النحو، أي التماهي بين الشورى والدستور تارة، والشورى والديمقراطية تارة أخرى، حتى الخمسينيات. ويذكر السيد أن حسن البنا ألقى عام 1948 محاضرة في مقر جمعية الشباب المسلمين بعنوان: «الديمقراطية الإسلامية». وفي العام 1952 صدر كتاب عباس محمود العقاد، بعنوان الديمقراطية في الإسلام[93].

وبقي نوع من التعايش في المرحلة الإحيائية الأولى، الممتدة من العشرينيات حتى الخمسينيات، بين فكرة الدولة الإسلامية ودولة تطبيق الشريعة، والفكرة الدستورية الشورية الديمقراطية. وعلى الرغم من أن رشيد رضا، بحسب شرح السيد، لم يجاهر بالعداء للدولة الوطنية، وهو الذي رئس المؤتمر الوطني السوري عام 1920، لكنه كفّ عن معالجة الأمور السياسية الجزئية والتفصيلية في العشرينيات، متوجهاً بجهوده الفكرية نحو التأصيل الفقهي في شتى مناحي الحياة الخاصة والعامة. إذ عالج في مقالات مطوّلة أوضاع المسلمين في العالم، وصراعهم مع الغرب، وغابت لديه وجوه الغرب الإيجابية التي سبق أن نبّه إليها. واختفت عنده الفروق بين الغرب السياسي والغرب الثقافي، فراح يؤكد بنصوص من السنّة تحريم التشبه بالكفار، معتبراً ذلك، شأنه في ذلك شأن ابن تيمية، أمراً اعتقادياً يُخلّ بالعبودية الله[94].

بقيت، في المقابل، قلة من الإصلاحيين الإسلاميين وتلامذتهم أمينين على خطهم الإصلاحي، فساندوا الدولة الوطنية، ولم يجدوا حرجاً، برأي السيد، في قيام هذه الدولة، وإن كانت قد نحيت عن مراكز التحالف الذي يقف وراءها. وبعد علي عبد الرازق، برز على سبيل المثال عبد الرزاق السنهوري الذي أصدر أطروحته عن الخلافة عام 1927، فاقترح تطويرها على شكل منظمة تشبه منظمه المؤتمر الإسلامي اليوم. فضلاً عن ذلك، هناك علماء وفقهاء إصلاحيون ظلوا على اقتناعهم بإمكان الجمع بين إصلاح الدين وإصلاح الدولة، مثل المراغي شيخ الأزهر، ومصطفى عبد الرازق، أستاذ

(93) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 275 ـ 276.
(94) المصدر نفسه، ص 164 ـ 166.

الإسلاميات في الجامعة المصرية، وشيخ الأزهر أيضاً محمود شلتوت، آخر الإصلاحيين المسلمين الكبار ممن تولوا مشيخة الأزهر أواخر الخمسينيات. لكن، كما لاحظ السيد، أن هؤلاء جميعاً انصرفوا إلى الاجتهاد في الدين، وأبعدوا أنفسهم، أو أُبعدوا عن العناية بالشأن العام. وأشار أيضاً إلى أنه، على الرغم من أن مفكرين وأدباء، مثل طه حسين وعباس محمود العقاد ومصطفى صادق الرافعي ومحمد حسنين هيكل وأحمد أمين، وأمين الخولي ومحمد كرد علي، لا يمكن حسبانهم ضمن التيار الإصلاحي بالمعنى الضيق للكلمة، فإن انصرافهم إلى التأليف في التاريخ الفكري للإسلام، والشخصيات الإسلامية البارزة، كان يعني من جانبهم إحساساً بالحاجة إلى إعادة اكتشاف الهوية الخاصة، وإلى إظهار الندية في مواجهة التاريخ الفكري وأدب التراجم والسيرة الذاتية الغربية. وكانت لكل منهم تجربته المتميزة مع الدولة الوطنية ومع الغرب الثقافي والسياسي، لكنهم جميعاً ظلوا مقتنعين بإمكان بقاء الشخصية الإسلامية والهوية الإسلامية في عصر الدولة الوطنية العصرية، كما ظلوا يفرقون بين الغرب السياسي والغرب الثقافي، فيحملون على الأول ويشيدون بالثاني ويحاولون التعلّم منه[95].

واعتقد السيد أن تيار الإحيائية الذي عبّر عنه رشيد رضا، تحول إلى تيار لم يتوقف عند حدود وقف تعاونه مع بناء الدولة الوطنية المعاصرة، بل حاول القطيعة من التيار الحداثي في الفكر العربي الإسلامي، ومع النخب القومية، وشرع في (تأصيل) اتجاهات الهوية الانكماشية. فالفكر الإسلامي المعاصر، برأي السيد، بدأ فكراً إحيائياً دفاعياً يتخذ من الهوية الذاتية الخاصة حصناً له، يتقي به سائر وجوه التغيير والتحديث[96]. وشرعت الذاتية الإسلامية هذه تبني نفسها في المجال الثقافي، والثقافي السياسي، تأسيساً على أطروحاتها النقدية للحضارة الغربية وللدولة القومية، فقيل في البداية: إن الأطروحات الغربية غير مناسبة لاجتماعنا البشري وديننا وهويتنا، أو إن الحلول التي يطرحها الإسلام أفضل، ثم جرى نفي الأطروحات غير الإسلامية مطلقاً. وقيل إن النظام الصالح هو نظام الدولة الإسلامية المتمثل في إعادة الخلافة، أو إقامة الدولة الإسلامية الملتزمة بتطبيق الشريعة[97].

---

(95) المصدر نفسه، ص 163 ـ 164.

(96) السيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، ص 41.

(97) المصدر نفسه، ص 40 ـ 41.

ووضع الإحيائيون بذلك مسألة (التقدم) في موقع التساؤل أو النبذ، ليحل محلها في الأولوية مسألة الهوية، والحفاظ على الأصالة والخصوصية. وتوقف السيد ملياً ليتفحص الحصيلة الفكرية والسياسية للأطروحات التي بدأها رشيد رضا في إرساء فكرة الهوية والخصوصية والأصالة، وليقوم بعدها بنقده الجذري لمعاني خطابها ومقاصده. فلاحظ أن الإسلاميين العرب ماهوا بين الخلافة والإسلام، ووضعوا «الأمة» في مواجهتها، بدلاً من أن تكون سندها ومصدراً للشرعية. فكانت (الأمة) هي الضحية الأكبر في هذا التفكير الجديد، فضلاً عن الجماعة، والشعب، حيث تمت التضحية بها على مذبح الشريعة ومفهوم الدولة الإسلامية. وكان من الطبيعي والحالة هذه، بحسب السيد، «أن تتجه الأنظار نحو وضع الشريعة (الشريعة الإسلامية) في الواجهة، وليس (الأمة) التي اتجهت في وعيهم نحو التماهي مع الدولة الوطنية العلمانية الجديدة»[98].

غير أن السيد ينبه إلى أن الصحويين ما زالوا آنئذ مترددين في مواقفهم بين التربة الإصلاحية والاتجاه الصحوي، فالأمر كما يقول «لم يكن محسوماً في ما يبدو في وعي النخب الإسلامية عشية إلغاء الخلافة، فلا ينبغي أن ننسى أن قرناً كاملاً انقضى بين اندفاع الطهطاوي لشرح الدستور الفرنسي ومبدأ سيادة الأمة، ومحاولته مُماثلة ذلك بالإجماع في الفقه الإسلامي من جهة، وإلغاء الخلافة من جهة ثانية»[99].

يعود السيد، فيضعنا في البيئة السياسية العامة التي بات يتحرك فيها هذا التيار الإحيائي، ويشير إلى أن الأولوية كانت آنئذ لدى النخب الإسلامية والوطنية لمكافحة الاستبداد، ثم لمكافحة الاستعمار، ثم للحفاظ على الهوية في وجه تيارات التغريب والاستلاب والغزو، تلك العوامل هي التي دفعت تلك النخب إلى إبعاد مفاهيم الأمة، والجماعة وسيادة الشعب عن مركز اهتمامها لتضع بدلاً منها لاهوت الخلافة والشريعة، ثم لتنتقل في ما بعد عند حسن البنا إلى شعار: «القرآن دستورنا»، حيث يقول السيد محللاً: «فإن التحوير الثقافي والفكري الذي قضاه زوال الخلافة أو لاهوتها، ما اتجه إلى اعتبار مبدأ «سيادة الأمة» بديلاً من مؤسسة الخلافة أو لاهوتها، بل استبدل

(98) السيد وبلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي ، ص 16.
(99) المصدر نفسه، ص 16.

بلاهوت الخلافة تدريجياً لاهوتاً آخر، ينتصر لفكرة المقدس ـ وهذا معنى قول الشيخ حسن البنا: «القرآن دستورنا». والقرآن المتحول إلى دستور هنا، ما كان المقصود به الحلول محل دستور العام 1923 وحسب، بل الحلول أيضاً محل الخلافة استعادة للمشروعية، وإعادة للأمور إلى نصابها، بعد ظهور الدولة الوطنية التي اعتمدت مبدأ سيادة الأمة أخذاً عن الدستور الفرنسي (الوضعي) غير الإلهي، وبالتالي غير الشرعي»[100].

1 ـ الإحيائية في الطور الإخواني الأول

أعطى رشيد رضا في أطروحاته الجديدة دفعاً قوياً لبزوغ التيار الصحوي، لذا لم يكن عبثاً ادعاء حسن البنا، مؤسس جمعية الإخوان المسلمين، انتسابه إلى مدرسة رضا الفكرية. وكان هذا البزوغ متوقعاً في خضم التغيرات الكبرى التي أصابت المشرق العربي والإسلامي، عقب الحرب العالمية الأولى، وإلغاء الخلافة، وبروز ذلك الجدل الصاخب، بدلالة تلك الأحداث، وحول معانيها ومراميها. ولقد راقب السيد برهافة تلك التحولات، ودرس مغازيها وأسئلتها، والإشكاليات الجديدة التي طرحتها الإحيائية، استجابة، وإن كانت خاطئة، للمشكلات الحقيقية التي طرحها التحول الجديد لعالم الإسلام. وقد لاحظ السيد أن تيار الإحيائية هذا، بدأت معالمه بالظهور في حقبة ما بين الحربين الكونيتين في سائر أنحاء العالمين العربي والإسلامي، بمواجهة ثلاث ظواهر: المسألة الاستعمارية، والمشكلات التي طرحها عليهم قيام الدولة الوطنية الحديثة، والتفكير بالإسلام ومصائره. فظهرت لدى الإسلاميين، بصدد المسألة الاستعمارية، خيارات ثلاثة: (1) هناك من الإسلاميين من فكر على طريقة رؤية رجالات التنظيمات العثمانية، «أي التطوير من ضمن الاستمرارية»، و(2) فريق ثوري، فكّر على طريقة زعيم السنوسية أحمد الشريف، «أي الكفاح المسلح إلى حين التحرير الكامل». و(3) خيار فكّر على الطريقة الخلدونية، مثل عبد العزيز آل سعود، «العصبية التي تحمل دعوة دينية، وتمد سيطرتها بالتدريج» إلى ما حولها بالفتح والاستيعاب، من دون تجاهل الأوضاع الاستعمارية.

كان الوعي العام مؤيداً للحلّين السنوسي والسعودي، بيد أن الطريقة التي

(100) المصدر نفسه، ص 17.

حققت أكثر النتائج ظهوراً كانت الطريقة الأولى التي بدت أنها تتعاون مع المستعمرين، بشكل ما، وقد أنتج ذلك حالة من القلق ذي أبعاد دينية. وعلى هذا أحاط وعي الإسلاميين لتجربة الدولة الوطنية الحديثة التي بدأت بالتبلور في حقبة ما بين الحربين، بالكثير من الشكوك، لأنها بدت لهم معادية للإسلام، أو أنها محايدة إزاءه. يضاف إلى ذلك أن النخب الحاملة لمشروع هذه الدولة الحديثة ذات الشعبية الكبيرة، في البداية، كانت مدينية، وما استطاع الريفيون القادمون إلى المدن الاندماج فيها، ولا هي استطاعت استيعاب هؤلاء الريفيين، لهذا برز النوع الثالث من المشكلات المتعلق بمصير الإسلام وبالهوية الثقافية[101].

وكان قد تبلور منذ منتصف القرن التاسع عشر، في مجال التفكير الإسلامي، التيار التقليدي، وهو يتكون من رجالات المذاهب الفقهية، والمعاهد الدينية، والطرق الصوفية. وقف هؤلاء وراء مشروع التنظيمات، «عن تبعية وليس عن اقتناع، لأن الدولة الجديدة سلبتهم استقلالهم بالاستيلاء على الأوقاف، وسلبتهم أكثر صلاحياتهم الرئيسة في الاشتراع والتعليم، والتيار الثاني الطارئ، وهو تيار الإصلاحية الإسلامية الذي تبنى مشروع دولة التنظيمات عن وعي وإرادة، عمل في مجال الإصلاح الديني بالتساوق مع تجديد مشروع تجديد بناء الدولة والشأن العام. وكان قد اعتبر نفسه شريكاً لرجال الدولة الإصلاحيين على كل المستويات، لهذا وجد هذا التيار الإصلاحي نفسه، أمام الوقائع الجديدة التي أرستها تجربة الدولة الوطنية السائدة في ركاب التحديث، عاجزاً عن مساوقة التطورات. من هنا حدثت أزمة في وعي كثير من الشبان المتدينين الذين نبذوا (التقليد) العاجز، وبدأوا التشكيك في الإصلاحيين، فاعتبروهم متغربين. وانصرفوا، من جهة، إلى نقد الحداثة الغربية، ومن ضمنها تجربة الدولة الوطنية المعاصرة، وبخاصة أن الحركة الوطنية آنئذ، انفصلت تدريجياً عن رجالات الإصلاح الإسلامي في المشرق العربي، قبل المغرب العربي. واتجهوا، من جهة ثانية، إلى بناء وتنظيم النموذج الإسلامي عن طريق تأسيسهم الجمعيات التي اهتمت بالمسائل التربوية والعقدية والشعائرية. وفي الوقت الذي انصرف فيه تركيز (التقليديين) على الطهرية الفردية والشعائرية، انصرف هؤلاء الأصوليون إلى

(101) رضوان السيد، «الهوية الثقافية بين الخصوصية والتبعية،» المستقبل ، 2006/3/11، ص 19.

بناء المنظمات الجماهيرية، وتبنوا اتجاهات راديكالية لحل المسألة الوطنية. وبمعنى آخر اتجهوا نحو التصادم مع الدولة الوطنية بشكل مباش[102]. ورأى السيد أنه في ظل بروز مسألة الهوية المنكمشة، رداً على زوال الخلافة وقيام الدولة الوطنية، «ظهرت الجمعيات الإسلامية المعنية بالحفاظ على الذاتية الإسلامية وشعائرها ورموزها وسلوكها، والفكر الإحيائي المصاحب لتلك النزعة»[103].

وتشبث الإسلاميون في ظل هذه الرؤية الجديدة للقضايا والمشكلات، بإحياء الخلافة، أو بما يعوض عنها موقتاً (الدولة الإسلامية)، كما راحوا يعيدون النظر في قضية المرأة بدافع الخوف من تجاوزها للحدود الشرعية. بينما كان همهم سابقاً في مسألة السلطة إقامة سلطة تمثيلية ودستورية، كما كان همهم في الجانب النسائي الدفاع عن الحقوق الشرعية للمرأة المسلمة[104]. ويشير السيد إلى أنه تبلورت في العشرينيات والثلاثينيات تيارات الأصالة والهوية التي رمت إلى حفظ الموروث ومقاومة الوافد: ظهرت في مصر الحركة السلفية وجماعة أنصار السنة والجمعية الشرعية، والإخوان المسلمون والشباب المسلم، وظهرت في مدن بلاد الشام حركة الشبيبة الإسلامية، وفي الجزائر ظهرت جمعية العلماء، وفي أندونيسيا والهند برزت الرابطة الإسلامية وجمعية العلماء وحركة الخلافة. وشهدت سائر أقطار الإسلام، باستثناء المغرب العربي، انفصالاً بين النخب السياسية التي شاركت في بناء الدولة الوطنية أو نظّرت لها، والنخبة الدينية. وتبلور بالمقابل، في أوساط النخب الإسلامية العداء للغرب: سياسة وثقافة، داعين إلى ذاتية إسلامية بمعزل عن مجريات ذلك العالم الهاجم ـ بنظر رجال السلفية ـ على الإسلام[105]. وكانت «جماعة الإخوان المسلمين » أبرز تلك الجمعيات، وأكثرها تأثيراً وانتشاراً، وهي التي أدت دوراً بارزاً في حركة الإحياء الإسلامية، سواء أكان في مجال الفكر، أم في مجال التنظيم والسياسة. وقد قام بتأسيس «جماعة الإخوان» الشيخ حسن البنا في الإسماعيلية، وهي برأي السيد الحركة التي تفرعت عنها، وعليها،

(102) المصدر نفسه.

(103) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 159.

(104) المصدر نفسه، ص 89.

(105) قارن: السيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، ص 37، والسيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 35.

معظم الحركات الإسلامية المعاصرة في البلدان العربية، حتى تلك التي تبنت اليوم أو منذ السبعينيات عقائد وبرامج، تخالف أو تناقض عقائد وبرامج وسلوك التيار الرئيس في جماعة الإخوان المسلمين، وقد بدأت نشاطها كحركة نوعية دينية وثقافية معنية بالأخلاق والشعائر، والهداية الإسلامية للجميع، الأمر الذي أدى إلى أن تصبح اتجاهاً دينياً إحيائياً، لا يعنى مباشرة بالقضايا السياسية العامة، بل يحدوه هَمّ الحفاظ على الشخصية الإسلامية، وخصوصية المسلمين في وجه رياح التغيير الداخلية والخارجية»[106].

وبالفعل انصب اهتمام البنا في مراحل تأسيس جمعية الإخوان المسلمين على الظهور بمظهر الداعية، والمربي، فكان يهتم بتغيير الثقافة والنزعات الروحية. وحاول في بداية شبابه في الإسماعيلية، أن يشكل فرقة (دعاة) تقوم بوعظ العامة، وأخذ يطرح على شخصيات إسلامية تطوير موقف إسلامي عملي بوجه ما سمّاه «الإباحية والإلحاد». وما إن شكلت تلك الشخصيات الإسلامية جمعية «الشباب المسلم» في العام 1927، حتى انضم إليها البنا الذي غدا معلماً في المدرسة الابتدائية في الإسماعيلية[107]. فصارت جمعية «الشباب المسلم» راعية لعمل إسلامي مضاد للفكر الحداثي. من هنا، دعت الجمعية في ميثاقها إلى «إحياء هداية الإسلام... ومقاومة تيار الإلحاد والإباحية المهدد لهذه الهدايا»[108]، ثم ما لبث بعد أن صار له مريدون، يتحلقون حوله، حتى شكّل منهم في آذار/مارس 1928م، النواة الأولى «للإخوان المسلمين»، ولعل اسم «الإخوان المسلمين» قد استقاه من الطريقة الصوفية التي انضم إليها مبكراً «الإخوان الحصافية»، كما استعمل اسم «المرشد» مستفيداً من هذه الطريقة الصوفية. وأطلق على حركته اسم «الجمعية»، كي تتناسب وأغراضه الدعوية التبشيرية، وتخضع لقانون «الجمعيات» المصري الذي ينص على عدم تدخّلها في الشؤون السياسية، فصار الاسم «جمعية الإخوان المسلمين» بنظام أساسي ومجلس إدارة، وجمعية عمومية[109]. وتمكن البنا من توسيع جمعيته داخل

(106) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 175 ـ 207.

(107) حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية ، تقديم السيد أبي الحسن علي الندوي، ص 36 ـ 39.

(108) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، 2 ج، ط 6 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983)، ص 323 ـ 324.

(109) البنا، المصدر نفسه، ص 101 ـ 113.

القاهرة، حيث اندمجت مع «جمعية الحضارة الإسلامية» التي كان يرئسها إخوة عبد الرحمن البنا[110].

وعلى الرغم من هذا التوسع التنظيمي، فقد هيمن على مرحلتها الأول بين عامي 1928م ـ 1939م، الطابع الدعوي التبشيري، ولم تطرح على نفسها المهام السياسية إلا في الأربعينيات، عندما استكملت بناءها التنظيمية والإدارية وتكوين (الجهاز الخاص) والفرق الجوالة، ومأسسة مفهوم «المرشد» الذي يتطلب البيعة كالخليفة، ثم تحولها إلى تنظيم عالمي. وقد ارتبطت هذه المراحل بالشيخ حسن البنا نفسه وفق مبدأ «التدرج في الخطوات»، لذا حذر البنا من تعجل المتحمسين المتعجلين الذين يميلون إلى حرق المراحل. وتزامن تحول «الجماعة» إلى هيئة سياسية مع صدور مقررات مؤتمرها الخامس في العام 1939، الأمر الذي حول الجماعة مفهومياً إلى ممثلة للأمة وطليعتها، وبالتالي تختصر الحياة السياسية برمتها[111].

على الرغم من إعلان المؤتمر احترام الدستور والمجلس النيابي، حيث أكد أن مبادئ النظام الدستوري الحديث تتطابق مع تعاليم الإسلام وقواعده في شكل الحكم، فقد دعا إلى كل جميع الأحزاب ودمجها في هيئة وطنية سياسية واحدة[112]. يبدو أنه كان يقصد بهذه الهيئة جماعة الإخوان المسلمين ذاتها! وكان البنا يرى أن جماعة الإخوان هم تلامذة رشيد رضا، فتعاون مع ورثة رشيد رضا على استئناف إصدار المنار ، حيث تم إصدار ستة أعداد منها تحت إشراف البنا، قبل أن تلغي الحكومة ترخيصها[113].

ويشير السيد إلى ذلك معلقاً ومميزاً بين الرجلين، رضا والبنا، بقوله: «وكان الشيخ حسن البنا قد ذكر بعد وفاة السيد رشيد رضا أنه تأثر به كثيراً، ولم يؤخذ قوله يومها مأخذ الجد، لأن حركة الإخوان المسلمين كانت حركة جماهيرية، تعتمد التنظيم والتحشيد، وتهتم بالمسائل السلوكية، ولا تدقق

(110) المصدر نفسه، ص 144 ـ 146، وريتشارد ب. ميتشل، معد، الأخوان المسلمون ، ترجمة عبد السلام رضوان؛ مراجعة فاروق عفيفي؛ تقديم صلاح عيسى، دفاتر التاريخ العربي؛ 1 (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1977)، ص 41 و73.

(111) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1992)، ص 144.

(112) المصدر نفسه، ص 138.

(113) المصدر نفسه، ص 136، والبنا، مذكرات الدعوة والداعية ، ص 353.

كثيراً في أمور العقيدة». ويستدرك السيد: «لكن الشيخ حسن البنا كان محقاً في ما قال، إذ بسبب اهتمام الحركة بمسائل الهوية، تقدم عندها العداء الثقافي للغرب على العداء السياسي، دون أن يغيب العامل الثاني تماماً. وكانت الذاتية الثقافية والرمزية بالنسبة إلى المسلمين هَمّ السيد رشيد رضا الأول»[114]. وكان هذا الاهتمام العميق بالمسألة الثقافية وهيمنة الطابع الدعوي التبشيري التربوي لحركة الإخوان المسلمين، ولمرشدها البنا، وراء ذلك العداء والخصومة التي طبعت علاقة البنا والإخوان مع الغرب، وأيضاً مع الوفد ممثل الحركة الوطنية المعاصرة، والمنفتح على قيم الثقافة الغربية. يقول السيد بهذا الشأن: «في العام 1928 أنشأ حسن البنا في الإسماعيلية جماعة الإخوان المسلمين التي انصب اهتمامها على مسائل الهوية الثقافية والدينية، بحسبان أن الاختراق الغربي الثقافي والحضاري يهدد دين المسلمين وتماسكهم الاجتماعي. ومما له دلالته أن النفور ظل سيد الموقف بين حزب الوفد، حزب الأغلبية الشعبية بمصر، وجماعة الإخوان المسلمين حتى قيام ثورة العام 1952 التي قضت على الفريقين»[115].

ولم يستطع المثقفون الإسلاميون، كما يذهب السيد، التآلف مع ظاهرة الدولة الوطنية التي رغبوا في مدّها بالمعنى الوحدوي للأمة والجماعة، فظلت أمينة لأصلها الأوروبي، بخلاف مشروع الخلافة التاريخية ذي الظلال الإسلامية، «وفي أجواء الحيرة هذه، بدأ الإسلام الإحيائي بالتبلور للحفاظ على الهوية وصونها من المتغيرات الطارئة، وسرعان ما تطور هذا الافتراق بين المثال العربي الإسلامي والدولة القائمة إلى صدام، فاقم منه تحول أزمة النخبة إلى أزمة مجتمع»[116].

ويعتقد السيد أن حركة الإخوان المسلمين، إنما ظهرت «في ظروف التأزم الثقافي والسياسي للإصلاحية الإسلامية الناجمة عن اختلال العلاقة مع المصدر النموذج، واختلال العلاقة مع الدولة الطالعة. وما كانت الأزمة آنذاك أزمة مجتمع فحسب، بل أزمة نخبة أيضاً، هي النخبة الإصلاحية الإسلامية التي نجحت في ضرب الفكر التقليدي الإسلامي، لكنها لم تنجح في تطوير بديل

(114) قارن: السيد: «الفكر الإسلامي المعاصر في المجال العربي: أصوله واتجاهاته وتحولاته،» ص 41 ـ 42، و سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 166.

(115) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 163.

(116) المصدر نفسه، ص 203.

يتلاءم وإمكانيات واحتمالات الموقف المستجد. لذا، فإن حركة الإخوان المسلمين جاءت بمثابة ردة فعل على أزمة الوعي لدى النخبة الإسلامية[117].

أما عن الإوالية السيكولوجية الاجتماعية المولدة للظاهرة الإحيائية على صعيد الوعي الفردي والاجتماعي، فيضيء السيد أبعادها وجوانبها، بالإشارة إلى أنه ينشأ إحساس لدى فرد أو فئة من الفقهاء أو ذوي الحساسية الخاصة في فترة ما، إن «التوحيد، أو مفهوم العبودية الله يتعرض صفاؤه للشوائب والتهديد الداخلي والخارجي، فتقوم حركة إحيائية ذات طابع شعائري للتنقية أو العودة أو التوبة أو، بلغة بعض الإسلاميين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتختلف مساربها وطرائقها واهتماماتها باختلاف الوضع الثقافي السائد، ولا شك في أن هذه الحركات تملك، أو تتعمد أن تملك تأثيراً سياسياً، لكن ليس لأهداف سياسية، بل لكي تنفذ برنامجها الديني حفاظاً على الهوية الخاصة وصفائها[118]. وعلى هذا، كانت حركة الإخوان المسلمين، برأي السيد حركة إحيائية بامتياز، دعت وبشّرت بالخصوصية والأصالة، لدرجة أن السيد يعتبر» أن الفضاء الفكري الخاص بأفكار الخصوصية والأصالة في المشرق العربي هو من صناعة الإخوان المسلمين والمفكرين القريبين منهم»[119]. ومثلت حركة الإخوان بنظر السيد أهم الحركات الصحوية وأكثرها تأثيراً في انتشار وتأطير الفكر الصحوي على صعيد العالم العربي بخاصة، ركّزت في بداية تأسيسها على الطابع الدعوي في تحركها الثقافي العام. وقد أشار السيد إلى ذلك بقوله: «فما كانت حركة الإخوان المسلمين منذ بدايتها حركة إصلاحية ولا تقليدية، بل كانت حركة إحيائية Revivalist Movement ، عُنيت بالمسائل الشعائرية والرمزية وقضايا الهوية، والقضايا الأخلاقية، ولم تهتم في العقد الأول من عمرها للمسائل الاجتماعية والسياسية الكبرى أو الوطنية. كان رجالاتها يأخذون على فقهاء ومفكري الإصلاحية الإسلامية انغماسها في الدنيا على حد تعبيرهم[120].

وكما أشار السيد في تقييمه لتصريح البنا: إلى أنه استلهم أطروحات رشيد رضا الصحوية في المرحلة الفكرية الأخيرة، بالتذكير بالفارق الكبير بين

(117) المصدر نفسه، ص 209.
(118) المصدر نفسه، ص 190.
(119) المصدر نفسه، ص 197.
(120) المصدر نفسه، ص 209.

تبشير رشيد رضا وحركية الإخوان التبشيرية، الأول اعتمد المجال الفكري والتنظيري، بينما نقلت حركة الإخوان فكرها الدعوي التبشيري إلى مجال الممارسة الاجتماعية، أي حولت الفكري إلى قوى اجتماعية فاعلة، بإدماجه الفكرة بالحركة الاجتماعية. وهذا الفارق هو ما يفصل بين الإصلاحية الإسلامية وحركة الإخوان المسلمين بقيادة البنا التي تحولت إلى حركة اجتماعية وازنة. فهو يقول: «وفي حين لم تكن الإصلاحية الإسلامية يوماً حركة جماهيرية، فإن حركة الإخوان بدأت تكتسب بعض الجماهيرية في الأربعينيات، بسبب الضغوط الشديدة التي تعرضت لها مصر في أثناء الحرب الثانية من جانب بريطانيا، وخضوع سائر الأحزاب بما في ذلك حزب الوفد لإرادة المحتل، فبدت حركة الإخوان بنزوعها الطهري ملاذاً لكثير من الشبان ذوي الأمزجة الراديكالية الذين ما انفردت الحركة على أي حال باستقطابهم، بل توزعوا بينها وبين الأحزاب الراديكالية الأخرى، مثل الحزب الوطني وحزب مصر الفتاة»[121]. غير أن هيمنة الطابع الدعوي التبشيري الإحيائي على نشاط حركة الإخوان، والعناية بالمسائل الشعائرية الرمزية، لم يمنع البنا من وضع المفاهيم السياسية العامة الموجهة لخططه الما بعد استراتيجية حول مفهوم الحكم في الإسلام وعلاقة الدين بالدولة، فقد صرح البنا منذ وقت مبكر، كما يقول السيد أن «الإسلام دين ودنيا»[122].

كما إن البنا، وعلى الرغم من أنه لم يعارض دستور 1923 الليبرالي في مصر، كما يذهب السيد فإنه شدّد على: «إذا الإسلام مصحف وسيف»[123]، وبشّر بالدولة الإسلامية، وإن لم يضع خططاً سياسية مباشرة للعمل على تحقيقها. ولا يكاد القارئ يجد في نصوص البنا إلا لمحات عابرة عن الخلافة، إذ كان ما يشغل باله آنئذ وقبل هذه المسألة هو إقامة «الحكومة الإسلامية الحقيقية»[124]، لتكون نواة أو نقطة انطلاق للوصول بالتدريج إلى دولة الخلافة الجامعة. وقد ذهب البنا إلى اعتبار إقامة الدولة عملاً ضرورياً وواجباً في الإسلام وبمقتضى الشرع، وقد قال البنا: «يفترض الإسلام الحنيف

(121) المصدر نفسه، ص 209.

(122) المصدر نفسه، ص 200.

(123) المصدر نفسه، ص 201.

(124) فهمي جدعان، الماضي في الحاضر: دراسات في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997)، ص 14.

الحكومة قاعدة من قواعد النظام الاجتماعي الذي جاء به إلى الناس. فمن ظن أن الدين وبعبارة أدق الإسلام لا يتعرض للسياسية، أو أن السياسية ليست من مباحثه، فقد ظلم نفسه وظلم علمه بهذا الإسلام»[125].

أما بشأن الخلافة فإن الأمر يحتاج «إلى كثير من التمهيدات التي لا بد منها ولا بد من كثير من التعاون العام الثقافي والاجتماعي والاقتصادي بين الشعوب الإسلامية كلها، ويلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات وعقد المجامع والمؤتمرات بين هذه البلاد، ثم يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية، حتى إذا تم ذلك للمسلمين، نتج منه الاجتماع على الإمام الذي هو واسطة العقد»[126]. وقيام «الدولة الإسلامية» التي تطبق الشريعة، الذي غدا عند البنا واجباً شرعياً وليس شأناً تدبيرياً فرعياً اجتهادياً، كما كانت عليه عند فقهاء السنّة. ولقد طرح البنا في مؤتمر حركة الإخوان في أيلول/سبتمبر 1945 فكرة «الحكومة الإسلامية» في الاستراتيجية السياسية خلال المرحلة القادمة، لتقوم هذه الحكومة الشرعية في كل قطر إسلامي، والتي عليها تطبيق الشريعة، وعليها أن تحترم فرائض الإسلام وشعائره، وأن تلزم جميع مواطنيها بأدائها، وأن تحرّم الموبقات، كالخمر والزنا والقمار والكسب الحرام، وأن تؤسس التعليم على التربية الإسلامية، المصدر الأول للقانون[127].

وعلى هذا، فإن الإخوان المسلمين لم يطرحوا إقامة الخلافة الإسلامية التي اعتبرها مؤتمرهم الثالث في العام 1939 في رأس مناهجهم، بل وضعوا هدفاً مباشراً قيام الدولة الإسلامية في كل قطر كمرحلة تمهيدية للخلافة. فكان البنا أول من اعتبر مسألة السلطة في المجال السُنّي مسألة عقدية لااجتهادية، وأنها من الأصول لا من الفروع. يعاين السيد المفاهيم الإحيائية الجديدة التي أضافها البنا وحركة الإخوان المسلمين في ضوء التجربة التاريخية للسياسية الإسلامية إذت صح التعبير، والمفاهيم التي تمخضت عنها، ومن ثم دلالتها في السياق الذي طرحته، وأثرها في الحركة الاجتماعية السياسية العربية، في حاضرها ومستقبلها، والبواعث التي وقفت وراء تلك الأطروحات. فيقول في

(125) البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا ، ص 211.
(126) المصدر نفسه، ص 178 ـ 179.
(127) البنا، مذكرات الدعوة والداعية ، ص 267 ـ 268.

نص طويل له دلالته الكبيرة: «الأصولية الإسلامية تعتبر أن الإسلام في خطر، ولذلك تريد حمايته بسلطان الدولة عن طريق الوصول للسلطة وتطبيق الشريعة، وهذا معنى قول حسن البنا: الإسلام دين ودولة ومصحف وسيف» فيعلق منبهاً: «هذه هي الأطروحة الجديدة أو هذا هو الإسلام السياسي: قيام نخبة بالاستيلاء على النظام لتفعيل الإسلام في المجتمع وإعادته للسلطة. وما كان الأمر كذلك حتى مشارف العصور الحديثة. صحيح أنه ما كان هناك فصل بين الدين والدولة، بالمعنى العلماني الفرنسي، لكن كان هناك تقسيم عمل أو فصل بين السياسة والشريعة، كان للسياسيين مجالهم وللفقهاء مجالهم، وتجاذب على أطراف المجالين.

أما اليوم فالفقيه الجديد يريد أن يصل إلى السلطة وأن يحكم باسم الدين، بحجة الخوف على الإسلام من جهة، ولأن الشأن التدبيري جزء من الدين أيضاً، يذكرون في هذا المجال إقامة الحدود وبعض الأحكام الواردة في القرآن. وقد كانت السلطات السياسية تطبقها من دون أن يعني ذلك، أن عدم تطبيق بعضها يعني أن الدولة كفرت أو الناس غفلوا عن الإسلام»[128]. ثم يقارن السيد بين أطروحات البنا والسائد في الفقه الإسلامي السنّي، فيجد أن أهل السنّة يتعاملون مع «جماعة المسلمين» باعتبارها صاحبة السلطة والقرار من خلال إجماعها، فمبدأ الولاية والبراء عند الخوارج والشيعة والمعتزلة يصبح بنظرهم مبدأ مفرقاً لجماعة المسلمين، ويجب أن يُعمل به بين المسلمين وغيرهم، وليس داخل الجماعة ذاتها فقط. وبمقتضى هذه النظرة التي تعطي للجماعة القرار والمرجعية، لم يروا الشكل التاريخي للخلافة الإسلامية جزءاً من الدين، بل هو اصطلاح واتفاق من جانب الجماعة، واختلال هذا الشكل أو اختلال القائم بالأمر بمقتضاه، لا يتهدد الجماعة وجوداً وهوية واستمراراً[129].

ويشير السيد إلى أن الإسلام التقليدي، إسلام المذاهب الفقهية المعروفة، يرى أن الجماعة (الإجماع)، هي أساس المشروعية، ومناط المرجعية، فالجماعة هي التي تحتضن النص والشريعة، فيهبها ذلك مع

(128) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 262.
(129) رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 264 ـ 265.

إجماعها سلطة المرجعية، في حين ترى الإحيائية أن الناس غادروا الدين، ولذلك لا مرجعية معصومة إلا الشريعة. وفي حين اعتبر أهل السنّة الشأن السياسي شأناً تدبيرياً فرعياً واجتهادياً وليس شأناً عقائدياً، اعتبر الإسلاميون المعاصرون الإحيائيون الشأن السياسي شأناً من الدين، لا لأن الحاكم مقدس، بل لأنه مكلف بمهمة مقدسة هي تطبيق شرع الله، ويقولون بمرجعية الشريعة في الشأن السياسي»[130]، بدلاً من أن يقولوا بولاية الأمة على نفسها. وإذا كان الإخوان المسلمون قد بدأوا بالانخراط في الممارسة السياسية، فإن هذه الممارسة بقيت حتى نهاية الأربعينيات، كما يذهب السيد، يغلب عليها الطابع التبشيري الدعوي: «ومع تصاعد شعبية الإخوان نسبياً في الأربعينيات، بدأ اهتمام قيادتهم بالأمور السياسية بالازدياد، لكنهم كانوا يأنفون من الحياة الحزبية والحياة السياسية الملوثة والممالئة للمحتل، كما ظل حزب الوفد الحزب الشعبي الكبير خصمهم الرئيس على الساحة السياسية، وبسبب من طبيعتهم الإحيائية والعقائدية ظل طابع الهواة غالباً على سلوكهم السياسي من حيث الاقتراب من الملك أو الابتعاد عنه، وتغيير التحالفات، وممارسة الاغتيال للسياسيين الذين اعتبروهم عملاء للمحتل، مع ثبات موقفهم السلبي من الحياة الحزبية التي كانوا يتهمونها بالفساد والتغريب، وهما أمران ينافيان الطهرية والعقائدية اللتين اتسمت بهما جماعتهم[131]، إذ تأخرت كتابات الصحويين في الجانب السياسي، ويعود ذلك، بحسب السيد، إلى الطبيعة الإحيائية والأخلاقية العامة للفكر الإسلامي المعاصر، ذلك لأن الانفصال الذي حدث بخروج رجالات الفكر الإسلامي من مشروع الدولة الوطنية، لم يتحول إلى صدام إلا منتصف الخمسينيات.

من هنا فإن كتابات الإسلاميين في الأربعينيات ومطالع الخمسينيات مثل كتاب عبد القادر عودة الإسلام وأوضاعنا السياسية ، كانت ذات طابع أخلاقي أيضاً، لكن مع انفجار الصراع بين الحركة الإسلامية ونظام الحكم الجديد في مصر أواسط الخمسينيات، بدأت اهتمامات الكتّاب الإسلاميين بالأمور السياسية، وإن بقي الطابع العقائدي والأخلاقي غالباً عليها، فبدا مصطفى السباعي في اشتراكية الإسلام شديد الالتزام بأخلاق العدالة والتشديد على

(130) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 256 ـ 257.
(131) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 209 ـ 210.

كمال النظام الإسلامي وتراصه وإمكانية تطبيقه. ثم اندفعت تلك الكتابات إلى ذروة نقدية، قاطعة مع كل التجارب المحلية والعالمية في كتيب سيد قطب معالم في الطريق[132]. ومع سيد قطب وأطروحاته تكون قد دخلت الإحيائية الإسلامية طوراً جديداً صارت فيه الإحيائية، لا تجابه فيه الدولة (الفرعون) فحسب، بل المجتمع أيضاً بتكفير الاثنين معاً. لاحظ السيد أن الطور الأول للإحيائية لم يمر به الإسلاميون في بلدان المشرق العربي وحسب، بل إن الساحة الفكرية الإيرانية مرّت أيضاً في الطور نفسه داخل المرجعية الشيعية في ما بين الحربين العالميتين، بعد ثورة 1906، وارتقاء رضا شاه إلى السلطة في إيران، كذلك الساحة الثقافية الإسلامية في الهند وأندونيسيا.

تلقت الحياة البرلمانية والدستورية ضربة قاسية بصعود رضا شاه عام 1925، وقد نجح رضا شاه في بناء جيش إيراني عصري، وربط الأقاليم بقوة بالسلطة المركزية، وفرض نظاماً تربوياً وطنياً شاملاً حدّ كثيراً من نفوذ رجال الدين، وتم ذلك بين العامين 1923 ـ 1941 بطرائق عنيفة واستبدادية، استوحت نموذج مصطفى كمال في تركيا، من دون أن يكون له ماض في مقاومة الأجنبي الذي كان لمصطفى كمال، ومن دون أن يكون له الحرص الكمالي على احترام الدستور. وعندما عزل البريطانيون رضا شاه عام 1941 وخلفه ابنه محمد رضا، استعاد البرلمان قوته نسبياً، وعادت الحياة الحزبية إلى العمل، وتصاعدت قوة حزب توده (الشيوعي)، والجبهة الوطنية بقيادة محمد مصدق. فحاولت الجبهة تحويل الشاه إلى ملك دستوري وتأميم النفط، وتصاعدت آنئذ مخاوف الجيش من القوى الجديدة، وتراجع رجال الدين عن تأييد البرامج الراديكالية لمصدق، وهو ما مكن المخابرات الأمريكية والجيش من انقلاب 1953، وإعادة الأمر إلى ما كانت عليه إيران عام 1979[133].

وهكذا، مثلما جرى في المجال العربي، انحسر تأييد الإسلاميين في إيران لتجربة الدولة الوطنية. إذ كانت المسألة بالنسبة إلى كبار المجتهدين في إيران بحسب السيد «أخلاقية تتعلق بهوية الجماعة ووحدتها وأمانتها للإسلام، من هنا جاء الانقسام بين الشيوخ والشبان، وبين هاتين الفئتين من جهة، وعناصر الأنتلجنسيا العلمانية من جهة ثانية، وهذا ما كان عليه الأمر

(132) المصدر نفسه، ص 179 ـ 180.

(133) المصدر نفسه، ص 121.

في مصر وتركيا بين المجتهدين والتقليدين من رجال الدين»[134].

يتوقف السيد ليتأمل حصيلة تجربة الطور الأول من الحركة الإحيائية الإسلامية، لا سيما في طبعتها الإحيائية تحت قيادة البنا، فيتفحص معانيها العميقة، وارتداداتها على دور الأمة، والجماعة والشعب في السياسية، وفي تقرير مصيرها. فيلاحظ أن زوال الخلافة لم يقد الإسلاميين الصحويين إلى اعتبار مبدأ «سيادة الأمة» بديلاً من مؤسسة الخلافة أو لاهوتها، بل استبدلوا لاهوت الخلافة تدريجياً بلاهوت آخر ينتصر لفكرة المقدس، جسّده قول الشيخ حسن البنا: «القرآن دستورياً والقرآن المتحول إلى دستور»[135].

وما ساهم في رفع الشأن السياسي لدى الإحيائيين إلى مصاف اللاهوت والقداسة، ووضع فكرة (الشريعة) فوق الأمة، والجماعة والشعب، برأي السيد، أن الإسلامي مفكر الهوية ومناضلها في الثلاثينيات والأربعينيات، بات يخشى على الجمهور من التغريب، لكنه كان يخشى أيضاً ذلك الجمهور على الإسلام، كما ينبغي ألا نتجاهل ظروف الثلاثينيات والأربعينيات وتأثيراتها في الوعي الإسلامي، وعليه فقد بدا خلالها أن الجمهور ينأى بأصواته عن الإسلاميين باتجاه أحزاب الاستقلال (الوفد في مصر)، وفي ما بعد إلى القادة القوميون: عبد الناصر. ومع إعراض الإسلاميين عن ائتمان الأمة على الإسلام، صارت الشريعة تتخذ في وعيهم ما يشبه أيديولوجية النخبة التي تحتشد لاستعادة الإسلام، ليس إلى السلطة وحسب، بل إلى الجمهور أيضاً[136]. وهكذا مهدت الإحيائية الإسلامية ما بين الحربين، برأي السيد إلى زرع البذور الأولية لبزوغ الحركة الإسلامية التكفيرية، فهي التي طرحت فكرة «الدولة الإسلامية» ووضعت «الشريعة» فوق المجتمع والأمة والدولة، ورفعت «الشريعة» من مسألة فقهية اجتهادية إلى مصاف القداسة والرفعة الإلهية. ثم أنشأ الإخوان التنظيم السري تحت اسم «التنظيم الخاص»، الذي قام بدوره بالعديد من الاغتيالات التي قادت إلى الصدام العنيف مع السلطة، وربما سببت مع عوامل أخرى باغتيال حسن البنا نفسه من قبل مخابرات السلطة في زمن الملك فاروق.

---

(134) المصدر نفسه، ص 133.

(135) السيد وبلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي ، ص 17

(136) المصدر نفسه، ص 18.

يُضاف إلى ذلك التعديلات التي أُدخلت على مفهوم الجهاد. فإذا كان الإصلاحيون الإسلاميون الكبار، الإمام محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، قد خطوا على طريق أبي حنيفة ومالك بالذهاب إلى أن الجهاد دفاعي، وردوا على دعاوي هانوتو وورينان وآخرين من الذين اتهموا الإسلام بالعدوانية، بالقول إن المسلمين في السودان ومصر والجزائر، إنما يدافعون عن أوطانهم آنئذ، ضد الاستعمار الغربي، فلا داعي لاتهامهم بأنهم يشنون حرباً دينية، وأن الدين الإسلامي عدواني لأنه انتشر بالسيف. بيد أن التطورات التي استجدت في رؤية المسلمين للعالم في حقبة ما بين الحربين أسقطت الاعتذارية الدفاعية للإصلاحية، وبدأ من يتحدث عن الجهاد الهجومي، وكتب أبو الأعلى المودودي عام 1939 في «رسالة في الجهاد»، رفض فيها فكرة دفاعية الجهاد، وقال إنه دفاعي لردع العدوان، وهجومي لإعلاء كلمة الله في الأرض في الوقت نفسه. أما الشيخ حسن البنا فكتب عام 1947 «رسالة عن الجهاد»، قال فيها إن أغراض الجهاد تتلخص في رد العدوان، والدفاع عن النفس والأهل والمال والوطن والدين، وتأمين حرية الدين والاعتقاد، عندما يتعرض المؤمنون للاضطهاد وحماية الدعوة في انتشارها وتأديب ناكثي العهد من المعاهدين، وإغاثة المظلومين من المؤمنين، فطور سيد قطب، في ما بعد، هذه المفاهيم إلى حدودها القصوى، ليصبح الجهاد عنده ليس ممارسة تجاه الخارج المعادي أو غير المعادي فحسب، بل هو وسيلة لإعادة الشرعية الإسلامية إلى المجتمعات المسلمة، فهو يوجه نحو الداخل أيضا [137].

أما بصدد الموقف من ميثاق الأمم المتحدة الصادر عام 1945، ومن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948، فقد صدرت وثيقة للشيخ حسن البنا، في وقت كانت فيه الإحيائية الإسلامية تبلور أطروحاتها الرئيسة. يبدأ البنا رسالته بإعلان إفلاس الغرب الديمقراطي والفاشي والنازي والماركسي الشيوعي، ليذهب إلى حد القول: إن الإسلام سبق غيره في إعلان الأخوّة الإنسانية، والتبشير بالفكرة العالمية عن طريق تقرير وحدة الجنس والنسب ووحدة الدين ووحدة الرسالة ووحدة الشعائر، وتقرير معاني الرحمة والإيثار والإحسان. فإذا كان الإعلان الإسلامي هو إعلان الأخوّة الإنسانية، فحري بالمثقفين وأهل الرأي الركون إلى الإسلام، وترك المبادئ والمواضعات

(137) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 196 ـ 197.

الأخرى التي أثبت البنا عدم جدواها! ثم يأتي سيد قطب من موقع آخر ليؤكد أن العقيدة السليمة هي التي تؤسس لكل ما عداها، فلا إعلانات ومواثيق لا تستند إلى عقيدة سليمة (ربانية) بل إلى نوازع بشرية[138].

2 ـ الإسلاميون بين مدرستين

قدّم لنا السيد نموذجاً تفسيرياً للتحول الكبير داخل الإسلاميين من التيار الإخواني تحت قيادة البنا وتوجهاته وممارساته، إلى تيار إسلامي أكثر تشدداً وتصلباً، وهو التيار القطبي، أي النهج الذي أرساه وافتتحه سيد قطب. هذا النموذج التفسيري يتعلق أولاً بالتربة الفكرية الإخوانية وما حملته من إرهاصات يمكنها أن تفضي عبر تأويلات مختلفة إلى النهج (القطبي) التكفيري. ويتعلق ثانياً بالتحولات الاجتماعية والسياسية الداخلية في الاجتماع السياسي العربي والإسلامي، ويتعلق ثالثاً بالعوامل (الخارجية) التي أرخت بظلالها على مجتمعاتنا العربية الإسلامية، وهو أمر يتعلق بالطبيعة التي حكمت علاقة هذه المجتمعات بالغرب والعالم. غير أن التحولات الداخلية للأفكار، وتطور الاجتماع السياسي، وعلاقة ذلك الاجتماع بالعالم، يضعها السيد في حزمة واحدة متبادلة التأثير والفعل. يعاين السيد هذا التحول العميق في التربة الفكرية للإحيائية في سياق زمني طويل نسبياً، يمتد ما بين نهاية الأربعينيات من القرن العشرين إلى الهزيمة الشنيعة للعرب في العام 1967، وصولاً إلى التسعينيات من القرن العشرين، مع حرب أمريكا على العراق، وتفردها في قيادة العالم، إلى غزو العراق عام 2003. وهي حقبة شهدت أحداثاً ووقائع كبرى صدمت وعي ووجدان الإسلاميين والتيارات الفكرية الأخرى العربية والإسلامية كلاً على طريقته في علاقتها بالعالم. فإذا كانت هذه الحقبة قد ابتدأت بصدمة فلسطين، فقد اختتمت بهزيمة حزيران/يونيو، ثم بغزو أمريكا للعراق. فهو يشير إلى الصدمة الافتتاحية لهذه الحقبة الطويلة بقوله: «هناك لحظتان أساسيتان شكلتا نقطة فاصلة أو لحظة افتراق لدى الإحيائيين الأصوليين بالذات، وفي العالم العربي والعالم الإسلامي: قيام دولة باكستان عام 1947 بالنسبة إلى الإسلام الهندي والآسيوي، وضياع فلسطين عام 1948، ومقتل حسن البنا عام 1949 بالنسبة إلى الأصوليين العرب»[139].

(138) المصدر نفسه، ص 199.

(139) السيد، «الهوية الثقافية بين الخصوصية والتبعية،» ص 19.

أما عن مفاعيل هذا الحدث الناشئ عن انفصال المسلمين عن الهند، فيشير السيد إلى أن آباء فكرة باكستان كانوا من الإحيائيين المسلمين، غير أنهم وتحت تأثير الثقافة السياسية البريطانية نظروا إلى انفصال باكستان عن الهند باعتباره تحولاً للإسلام إلى ما يشبه الهوية القومية شأن كل الأقليات، فكانوا «أدنى إلى الإحيائيين القوميين منهم إلى الإحيائيين الدينيين أو الإسلاميين» وهو أمر لم يرق للندوي والمودودي وآخرين من الإحيائيين الأصوليين الذين رأوا كما يقول السيد «إن الكيان المنفصل ليس كافياً لإقامة دولة إسلامية، بل لا بد من دستور أساسه الشريعة الإسلامية، لكي تكون الدولة إسلامية». أما ردة فعل الإسلاميين العرب، «فقد رأوا في ضياع فلسطين، ثم في مقتل زعيمهم (حسن البنا) دليلين آخرين على المؤامرة الكبرى على الإسلام والتي لا بد من مواجهتها بإقامة الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة. وفي الحالتين ازداد تأزم الوعي لدى تلك النخب، وحدث الصراع بين الإحيائيين الإسلاميين والإحيائيين القوميين، والذي استمرت وقائعه وأحداثه حتى السبعينيات من القرن العشرين. وتأخر الصراع لدى الطرفين في المغرب العربي وفي أندونيسيا حتى النصف الثاني من التسعينيات، لاختلاف المشكلات، ولأن النخب الوطنية والإسلامية ظلت تعمل معاً في مواجهة الاستعمار» [(140)].

يعتبر السيد أن هزيمة حزيران/يونيو 1967 محطة صادمة أخرى، ورئيسة للوعي العربي، افتتحت أزمة «الأنظمة التقدمية» العربية على مصراعيها، ولم يتوقف تأثيرها في تأزيم علاقة الإسلاميين بالعالم وبالأنظمة العربية (التقدمية) القائمة. وعمقّت الأزمة داخل الفكر السياسي العربي والإسلامي. إذ يضيء السيد في نص معبّر لتداخل السياقات والعوامل المؤثرة في تحولات الفكر الإحيائي، وليكشف كيف جاءت الخمسينيات بما لم يكن في الحسبان، إذ سقطت الدولة الوطنية الليبرالية ذات الأحزاب الجماهيرية الكبرى تحت وطأة الهزيمة في فلسطين، وهجمة الولايات المتحدة للحلول محل المستعمرين القدامى، وحدوث الاستقطاب على الصعيد العالمي نتيجة نشوب الحرب الباردة. وقد اعتنقت النخب الحاكمة الجديدة أيديولوجية التحديث والتنمية والعدالة الاجتماعية والوحدة، فاصطدموا بكل القوى الاجتماعية والسياسية

(140) المصدر نفسه، ص 19.

الموجودة على الساحة. وعلى الرغم من أن الإخوان المسلمين كانوا قريبين، في مصر، من حركة الضباط الأحرار، أصحاب ثورة 23 تموز/يوليو عام 1952، فإن رجالات هذه الثورة سرعان ما اصطدموا بهم، فأضيف إلى القطيعة مع الغرب، في فكر الإخوان، قطيعة أخرى مع الأنظمة الجديدة الخائفة منهم. وزاد الطين بلة إخفاق تلك الأنظمة في الوفاء بوعودها ومشاريعها التي اجتذبت فيها الجماهير العارمة.

وجاءت أواخر الخمسينيات كما يقول السيد بوحدة مصر وسوريا، وازدهار جبهة عدم الانحياز، فبدا للوهلة الأولى أن حلف بغداد والشرق الأوسط قد أزيح لمصلحة دولة الأمة العربية، ثم ما لبثت الستينيات أن جاءت بما لم يكن في الحسبان، وأسوأ ما كان فيه سقوط مسألة الوحدة من أفق المشاريع العملية، والتحول نحو أفق من الأفكار الجديدة وسيطرة فكرة التوازن الدولي الحاكم وضرورة التحديث والعلمنة قبل الوحدة أو بديلاً منها[141]. فانقلب تفاؤل الخمسينيات إلى حركة تراجع في الستينيات، ففي عام 1961 حدث الانفصال بين مصر وسوريا، ودخلت مصر في صراعات لا تنتهي مع البعثيين في سوريا والعراق، بلغ «هذا التراجع» ذروته بالهزيمة أمام إسرائيل في «5 حزيران/يونيو عام 1967»، ثم كانت حرب 1973 التي حققت توازناً في القوة للوهلة الأولى من دون أن توقف التراجع الاستراتيجي العربي[142]، بل ساهمت هذه الهزيمة في التأثير في رؤية مثقفي الغرب للعرب والمسلمين ولتراثهم، حيث يشير السيد إلى أنه «اتخذت الأمور مناحي أخرى منذ منتصف السبعينيات من القرن المنقضي على وقع هزيمة العام 1967، والفشل في استثمار نتائج حرب تشرين الأول/أكتوبر عام 1973، واستعلاء الاستبداد وانتشار الحرب الأهلية وأيديولوجياتها وفظائعها. وكان من ضمن المتغيرات السلبية (إذا صح التعبير لتقييمي هذا) تعبيراً عن العلاقة المتبادلة بين المعرفة والسلطة، ظهور الأنثربولوجيا السالبة تجاه الماضي الإسلامي، فما دام العرب بهذه الحالة في الحاضر، فإن ذلك يعني أن الحال كان كذلك في الماضي البعيد أيضاً»[143].

كما لم ينسَ السيد التذكير بمفاعيل الحرب الباردة بين النظامين

(141) المصدر نفسه، ص 103 ـ 110.
(142) رضوان السيد، «معنى النكبة مجدداً،» الاتحاد ، 2006/4/31.
(143) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 118.

العالميين، وتأثيرها في الأوضاع العربية بطريقة جعلت النظام العربي نفسه يدخل في «حرب باردة مصغرة»، استنزفت العرب وأضعفت موقعهم، وشتتت من وضوح الرؤية الجامعة للعرب أفراداً وجماعة، وعزّزت من النزعة الانكفائية لديهم، وبتعبير السيد: «إن هذه النزعة الانكفائية (انكفائية نحو الخارج) التي برزت عشية القطيعة (داخلياً) مع القوميين أو بين الإسلاميين والدولة الوطنية الناهضة (التقدمية)، تعاصرت مع بزوغ الحرب الباردة، وبدا لأول وهلة أن الإسلاميين كانوا منحازين إلى الغرب الرأسمالي وثقافته في مواجهة الدولة الوطنية وحلفائها السوفيات. لكن حقيقة الأمر غير ذلك، فقد كان الصراع بين الإسلاميين والغرب شاملاً على المستوى الثقافي بالذات، وقد سادته بخاصة منذ الستينيات أيديولوجيا الطريق الثالث، وقد توارت في البداية الأبعاد السياسية لصالح الأبعاد الثقافية، ثم انفجرت جوانبه السياسية في السبعينيات، ولا تزال متفجرة على المستويين في سائر أنحاء العالم الإسلامي»[144].

يضيء السيد، إلى جانب ذلك، السياقات العامة التي حكمت تحولات الإجماع السياسي العربي والإسلامي، وتطور الأنظمة والمستوى السياسي لهذا الإجماع، لإيضاحه التحول في أفكار ومناهج الإحيائية الإسلامية. فيشير إلى أن ما زاد الطين بلة لدى الإسلاميين، لجوء النخب الحاكمة إلى الاشتراكية التي سمّوها عربية وعلمية لملء الفراغ الأيديولوجي، فشعر الإسلاميون عندها، أن هناك اتجاهات لدى الحكّام الجدد لفصل الدين عن الدولة، بشكل كامل، فظهرت أطروحة سيد قطب وسط هذا الصراع المستعر، تلك الأطروحة التي تحمل على (الجاهلية) السائدة، وتعتبر الاستبداد بالأمر من قبل الضباط الاشتراكيين شركاً وتألهاً[145].

وهكذا عندما برزت أطروحات سيد قطب، كانت اللحظة الليبرالية التي عرفتها الإصلاحية الإسلامية قد انقضت، وساد محلها كما يذهب السيد الحتميات (الاشتراكية، والوحدوية)، أو ما تسميه أجهزة الإعلام «الثوابت القومية والاشتراكية». فقال الإسلاميون بالمقابل بالحتمية الإسلامية (حتمية الحل الإسلامي). وصار الطابع الغالب طابعاً عقائدياً، وهم في الأصل

(144) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 41 ـ 42.

(145) قارن: المصدر نفسه، ص 41 ـ 42 و210، والسيد، «الفكر الإسلامي المعاصر في المجال العربي: أصوله واتجاهاته وتحولاته،» ص 43.

جماعات إحيائية تعنى بالهوية وطهريتها ورموزها وشعائرها، فتحولت بياناتهم وشعاراتهم، بل وبرامجهم إلى إعلانات عقائدية، «فحركات الإسلام الثوري هي الابن الشرعي للدولة الوطنية ذات المثال العقائدي»[146].

وهكذا ترافق تراجع الوعود والآمال بإخفاق الوحدة السورية المصرية، وأعقبه تنامي التحول نحو الاشتراكية، وتنامي مظاهر العلمنة، «فتفاقمت القطيعة بين الإسلاميين والدولة الوطنية»، كما إن تحول مصر الناصرية إلى دولة قطرية، بعد تراجع مشروعها القومي، تضاءلت معه تدريجياً لدى الإسلاميين «الخطط الكبرى ذات الأبعاد الحضارية لصالح فكرة النظام المتكامل وخاصيته الرئيسة تطبيق الشريعة الإسلامية فيه»[147].

واضطربت صورة العالم لديهم، فما عاد هناك سوى كافر ومؤمن، وتضاءلت مساحة المؤمنين حتى اقتصرت على جماعتهم الصغيرة، فشهدت الستينيات «في نطاق الفكر الإسلامي تحولاً باتجاه نضالية وحركية المودودي وسيد قطب»[148] ، فقيل إن نموذج الغرب السياسي هو هيمنة وتآمر ومادية، وصولاً إلى القول في الستينيات: إن الحضارة الغربية كلها صنعها اليهود في مؤامرة كبرى، وكانوا يقصدون بقولهم هذا بحسب السيد «أن الحكام العرب هم صناعة غربية، وهم بالتالي صناعة يهودية»[149].

ويذكر السيد أن الصلات بين النخبة السياسية والنخبة الدينية، قد شهدت انقطاعاً في الأقطار العربية والإسلامية حتى الخمسينيات، وإن لم يتحول إلى عداء سافر، فلم يحدث ذلك العداء إلا بعد الخمسينيات، وتبلور معها العداء أيضاً للغرب سياسة وثقافة، مع التشديد على الدعوة إلى الذاتية الإسلامية بمعزل عن مجريات العالم[150]. وعلى ذلك، سادت «العقائدية المناخ الفكري العربي والإسلامي» تجاه ثقافة الغرب وسياسته بعامة، وأزاحت أطروحات الهوية آخر آثار الإصلاحية لصالح خصوصية متعملقة تضع، بحسب سيد قطب ومحمد قطب وآخرين، نظام السماء في

(146) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 146.
(147) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 160 ـ 161.
(148) المصدر نفسه، ص 159.
(149) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 211 ـ 212.
(150) المصدر نفسه، ص 350.

مقابل نظام التراب، ونور الإسلام مقابل حناديس الجاهلية[151].

وينبّه السيد من خلال سبره لتلك التحولات في الاجتماع السياسي العربي والإسلامي، ولعلاقة أطرافه إلى ذلك الاجتماع ببعضها وبالدولة الوطنية المعاصرة التي ما فتئت ترسّخ وجودها وشرعيتها العملية أوالموضوعية، فكان لهذه التحولات انعكاسها الخطير على وعي النخب بشتى مشاربها، جعل هذا الوعي في حالة انفصام عن الواقع، فالنخبة الإسلامية والقومية، على اختلافاتهما العميقة، تشتركان في نظرتهما إلى الدولة (الواقعية)، إلى الدولة الوطنية، فهما ينظران إليها باعتبارها محطة أو جسراً لدولة مثلى طوباوية، هي عند الإسلامي: الدولة الإسلامية، وعند القومي: الدولة القومية. زاد هذا الانفصال الأمر تفاقماً، وازدادت معه الانشقاقات وسوء التفاهم بين تلك النخب. فيقترب السيد بذلك من تحليلات عبد الله العروي حول الدولة.

ويذهب السيد أبعد، حيث يشير إلى تبلور ثقافة عربية شاملة تتنكر للواقع، ولا تعترف به، سواء لدى النخبة القومية أم الإسلامية. فالنخب القومية ترى مثالها الكيانات الأوروبية القومية التي تصورتها شديدة التوحد والاندماج، بينما النخب الإسلامية التي راعها إلغاء الخلافة، فانصرفت إلى النضال من أجل استعادتها، واضعة في خلدها صورة الخلافة الراشدية مثالها الأعلى، أما الواقع الفعلي فكان ولا يزال يقوّي ظهور واستتباب كيانات قطرية متكاثرة، لا تمت بسبب واضح إلى المقولات القومية والإسلامية، ولا إلى تخيلات القوميين والإسلاميين عن الدولة الطوباوية. ويعتقد السيد أنه ربما كانت تلك المفارقة الصارخة بين المثال الثقافي، والواقع السياسي من بين أسباب عدم حرص النخب العربية الإسلامية والقومية على التجربة الديمقراطية التي بدأت بالتهاوي منذ نهاية أربعينيات القرن العشرين، هذا من جهة، أما من الجهة الثانية فإن التباعد بين المثال والواقع عند السيد عاد وتفاقم، وغدا ظاهرة مسيطرة منذ مطلع الستينيات، وأضيف إليها بروز الطبيعة الكوربوراتيه للنظم القطرية، ذات التطلع أو المثال القومي، والتي ترسّخت طبيعتها الاستبدادية الأوامرية، تلك الطبيعة التي ما اكتفت بضرب التعددية السياسية عن طريق ضرب الأحزاب السياسية، بل مضت قدماً متنكرة لكل المؤسسات والهيئات المدنية والأهلية وألحقتها بها، كامتداد لأجهزتها الأخطبوطية، مثل

(151) المصدر نفسه، ص 250.

النقابات والاتحادات والهيئات التضامنية للشباب والطلبة والصحافيين والنوادي والمحامين، وأساتذة الجامعة والقضاة، الأمر الذي يعني افتقاد هذه النظم تدريجياً لمشروعيتها، فجاء الإسلام الثوري في هذه الحالة تعبيراً عن الخيبة واحتجاجاً على السائد في الساحتين السياسية والثقافية[152].

وهكذا، كما يشير السيد، فإن الظاهرة الإسلامية انفجرت في ظروف «كانت الدولة الوطنية/القومية قد أثبتت عجزها عن تحقيق ما وعدت به، ومن جهة ثانية كانت تلك الدولة لا تزال تمسك بيدها الزمام كله سادّة كل وسائل وطرق التعبير عن المصالح أو عن الآمال والمطامح، فجاء الإسلام الثوري تعبيراً عن الخيبة والاحتجاج، جاء انفجارياً وثورياً وكفاحياً للافتقار إلى الوسائل والقنوات التي تمكّن من الحصول على موقع ومساحة بالطرق السليمة»[153].

لقد شاهد الإحيائيون الإسلاميون، وراقبوا قيام الأنظمة العسكرية تباعاً في البلاد العربية بعد ضياع فلسطين، تحت ذريعة أن غايتهم تحقيق أهداف ثلاثة، قيل في حينها إن أنظمة الاستقلال الليبرالية عجزت عن إنجازها: استرداد فلسطين، وتحقيق الوحدة العربية، وإنجاز التنمية الداخلية. فلم يتحقق شيء من هذه الأهداف، بل ازدادت الأوضاع العربية تدهوراً في المجالات كافة، وحل محل تلك الوعود المزيد من الفرقة ومن الضعف والتراجع «وبؤس الأرياف وانهيار الاجتماع المديني، وذل مديونيات البنك الدولي وصندوق النقد الدولي»، وكلما ازداد الناس خيبة تحت حافة البؤس والتخلف والضياع، ازدادت الأنظمة كبراً وطغياناً إلى حد تأليه النظام الحاكم، وصار المتسلط هو الثورة والوطن والتقدم، «فتواجه مقدّس المجتمع (الدين) مع مقدس النظام... ذهب المتسلطون إلى أنهم الدنيا والدين، فواجههم المجتمع بمقدسه، بدينه. إله النظام واجه إله الناس التاريخي. كان الإسلام ديناً ودنيا عند حسن البنا، فصار ديناً ودولة عند سيد قطب وعمر عبد الرحمن، زعيم حركة الجهاد. قال الحاكم إنه كل شيء، فواجهه إسلاميو السبعينيات بفكرة الحاكمية التي تلغي لفظياً الدولة والحاكم، في الوقت الذي لا يملك المجتمع وإلهه شيئاً، ويملك الحاكم كل شيء، هذه هي معقولية اللامعقول!»[154]. ويعلق السيد على التعليلات التي تتناول توسع شعبية هؤلاء

(152) المصدر نفسه، ص 144 ـ 145.
(153) المصدر نفسه، ص 146.
(154) المصدر نفسه، ص 199 ـ 200.

الإسلاميين الذين استجابوا بطريقة خاطئة لمشكلات حقيقية يطرحها تطور الاجتماع السياسي العربي، فيقول: «فتعليل إقبال الناس على شعارات الإسلاميين غير المعقولة ليس تخلفهم وأسطوريتهم وميتافيزيقيتهم، كما يزعم عزيز العظمة وصادق جلال العظم وآخرون، بل أساهم ويأسهم، والحصار الذي يعانون إساره، بين الداخل الضيق والخارج الذي لا يشبع. فإذا كانت شعارات الإسلاميين القائلة بالجاهلية والحاكمة والعنف غير معقولة، فإن شعارات القائد الخالد والباقي إلى الأبد ليست أكثر معقولية»[155]. أما عن البيئة التي خرج منها هؤلاء الإحيائيون الإسلاميون الجدد، فقد رآهم السيد قد خرجوا من قلب ظلمة المعتقدات وأصوات التعذيب ومن الجو (السياسي) الخانق الذي ساد في ظل الأنظمة المسماة تقدمية واشتراكية وقومية، التي أغلقت فيه كل منافذ التعبير والنشاط السياسيين، ولم يبق سوى صدى صوت الحاكم المستبد، الذي تنقله وسائل إعلام النظام إلى الجمهور المسلوب الإرادة، كما تأثر هؤلاء الإحيائيون «بالبيئة المغلقة التي عرفتها الوهابية، والانغلاق العقائدي اليساري في بلدانها الأصلية»[156].

ومن هنا قول السيد: «إن مشكلة المشاكل في الإسلام السياسي المناضل، أنه ظهر واستتب في بيئات خلت من الثقافة والسياسية منذ أواخر الستينيات، أخلتها منها الثقافة اليسارية التي سادت الستينيات في الأنظمة الاستبدادية التي سادت الساحة، من أزمنة تبدو لطولها أن لا البداية لها ولا نهاية»[157].

وتبقى المشكلة الثقافية، والثقافة السياسية التي لها برأي السيد دورها في هذا المجال «فالبؤس الثقافي السائد في الوطن العربي والعالم الإسلامي عقبة كأداء أمام بروز نماذج مضيئة». ويتحدث السيد بشكل عام عن المناخات المؤثرة في هؤلاء الإحيائيين، فيقول: «إنهم شبان هؤلاء الإسلاميون... أين نشأوا، وأين تعلموا، وما هي المنابع الثقافية التي استقوا منها؟ أما نشأوا في الجزائر أو سورية أو مصر، وتعلموا فيها في الستينيات، ثم عملوا في إحدى بلدان الخليج في الستينيات والسبعينيات؟ فأين هو النموذج التربوي والثقافي والنهضوي والمنفتح الذي يستندون إليه في قراءتهم للنصوص الدينية؟!»، ليختم بسؤال: «كيف يفتقد الشيخ القرضاوي الديمقراطية وهو لا

(155) المصدر نفسه، ص 200.
(156) المصدر نفسه، ص 215.
(157) المصدر نفسه، ص 202.

يعرفها؟»[158] ويلفت السيد إلى مفاعيل تجربة السجن والمعتقل منوهاً بأن «تجربة السجن والتعذيب القاسي، وليالي التحقيق الطويلة، وانعدام الأمل، وانتظار المذبحة في كل لحظة، هذه الظروف هي التي فرضت على سيد قطب والمجموعة التي حوله نظرية الحاكمة التي بدت انتقاماً فكرياً من عبد الناصر ونظامه. فعلى السلطان الظالم في نظر الجماعات الإسلامية ردّ سيد قطب بإلغاء كل سلطة»[159].

وقصارى القول إذا كانت الإحيائية في مرحلة ما بين الحربين، التي يرمز إليها البنا، تعبّر برأي السيد، بصورة معكوسة أو مقلوبة عن نمط الدولة الوطنية الحديثة الليبرالية، فإنها في طورها الثاني القطبي، قد انفلتت في قلب اليأس والاحتجاج، لتعبر بصورة معكوسة عن صورة (الدولة التقدمية) الاستبدادية. فإن ما تعانيه مجتمعاتنا اليوم، بحسب السيد، «يكاد يتهدد وجودها ذاته في ظل الدولة المسخ التي ليست إسلامية، وليست قومية، وليست ليبرالية غربية، إنها القوة المجردة التي تريد أن تفترس «المجتمع الأهلي» كله، أي مجتمعها هي المفترض أنها تحكم لما فيه خيره وتقدمه وصلاحه المستقبلي. من هنا، فإن الحنين المذكور، لا يعني نوستالوجيا طفولية أو حباً للماضي، بل هو هرب من الحاضر وخوف من المستقبل»[160].

لقد حلل السيد التحولات الداخلية التي طرأت على مفاهيم الإحيائية الإخوانية إلى الإسلامية القطبية، عبر تدرجات معقدة. وتفحّص مسار الانتقال من انفتاح نسبي للنص الإخواني على المسألة الدستورية والدولة المدنية، إلى خطاب مغلق ثيوقراطي تمركز بمجمله حول «مفهوم الحاكمية». وكشف الآليات الاجتماعية السياسية التي ساهمت في هذا التحول الكبير. فمع سيطرة النظم الشمولية العربية الكليانية، تناغم معها اصطفاف إسلامي تكفيري حول «الحاكمية الله»، فارتفع بذلك الشأن السياسي عن مسؤولية الجماعة ومرجعيتها إلى ما ينوب عن الله، ليصبح الخليفة ليس خليفة للنبي، أو وكيلاً عن الجماعة أو الأمة، بل نائباً الله. وانتقل الخطاب بموازاة ذلك من تكفير الحاكم إلى تكفير المجتمع والجماعة والأمة. وواقع الحال أن الدولة الإسلامية المرتكزة على مفهوم الحاكمية هي عند السيد لا تتعدى أن تكون

(158) المصدر نفسه، ص 202.
(159) السيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل ، ص 155.
(160) المصدر نفسه، ص 43 ـ 44.

نمطاً للدولة التوليتارية الأوروبية وصورة مقلوبة للدولة الاستبدادية (التقدمية)، بعد إعادة إنتاجها بصورة إسلامية. لذلك فهو ينبهنا بوضوح لا لبس فيه إلى أنه يجب البحث عن أسباب ظهور الحركة الأصولية الإسلامية في العلاقة بين الدولة أو النظام القائم في ديار الإسلام والمجتمع في هذه الديار. إن هذه الأنظمة التي فشلت في تحقيق وحدة قومية حقيقية، وفشلت في إعادة توزيع الثروة أو إحداث التنمية، أثارت عليها فئات اجتماعية عريضة وجدت نفسها تزداد فقراً وحاجة. فكان أن اتجهت الأنظمة إلى القمع من أجل الضبط والاستمرار، وكان أن اتجهت أشد الفئات إحساساً بالغبن إلى الإسلام طلباً للأمان على هويتها المألوفة من جهة، ولمواجهة الأنظمة القائمة سياسياً من جهة أخرى. ويستطرد قائلاً: «هؤلاء المغبونون المحرومون الذين اشتدت غربتهم عن أنظمتهم الحاكمة، لا يرون في الحداثة المشوهة والمتحجرة والسطحية التي استوردتها الأنظمة، غير استعمار جديد. وهكذا فإن الإسلام بوجهه الطقوسي الشعائري الصاعد يشكل احتضاناً مقوياً للثقة بالنفس، وسط الضياع المتراكم، في حين يشكل الإسلام بوجهه السياسي بديلاً محتملاً من النظام القائم، ويتضح ذلك من سيطرة فكرة الحاكمية في أوساط الجماعات الإسلامية السنّية، وهي فكرة تحريضية تقوم على أنه لا حاكم إلا الله. وكل أمير أو رئيس لا يطبق الشرع، إنما يحاول أن يكون إلهاً بديلاً، وبذلك يتحول إلى طاغوت»[161].

ويذهب السيد أيضاً إلى أن فكرة النظام الإسلامي الشامل أو الشمولي التي عمل عليها محمد مبارك طوال الستينيات (نظام العقيدة، نظام العبادة، نظام الاقتصاد)، يمكن فهمها باعتبارها تصدياً لأفكار وممارسات الأنظمة الشمولية العربية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى فكرة الحاكمية الإلهية التي أريد بها التصدي للسلطات المطلقة لرأس الدولة، ووحدانية الحزب في الأنظمة التقدمية. أما حتمية الحل الإسلامي التي ظهر بها الشيخ يوسف القرضاوي عام 1974، فإنها تواجه حتمية الحل الاشتراكي السائدة في تلك الأنظمة، ولدى الأحزاب التقدمية في الستينيات والسبعينيات، أما ممارسات العنف باسم الجهاد الذي صار موجهاً ضد الداخل، فلا يستبعد أن تكون متأثرة في ذلك بشعارات العنف الثوري، وحرب الشعب الطويلة الأمد[162].

(161) المصدر نفسه، ص 172.

(162) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 87 ـ 88.

وفضلاً عن ذلك، إن (الحتميات) صارت نزعة عامة، تحكم نهج التيارات الفكرية السياسية العربية الرئيسة، وفي مقدمها التيارات القومية واليسارية، وترخي بظلالها على توجهات الحركة الإسلامية، يحدثنا السيد بهذا الصدد قائلاً: «عندما أقرأ سيد قطب أو الشيخ القرضاوي أو علي بلحاج، وهم يتحدثون عن حتمية الحل الإسلامي، أتذكر فوراً الحتمية التاريخية، وحتمية الحل الاشتراكي، إنه فكر مكرر ومُعاد، وحيد البنية، فليس طرفة ولا نكتة القول: إن الحتمية الإسلامية هي نفسها الحتمية الماركسية بطربوش إسلامي، وعندما أسمع الإسلاميين يتحدثون عن السلطة المطلقة للخليفة أو الشريعة، لا تحضرني صورة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أو علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، بل صورة بعض حكام العرب المعاصرين»[163].

وعلّق السيد على ما أصدره الشيخ يوسف القرضاوي عام 1974 من سلسلته المعروفة بحتمية الحل الإسلامي بقوله: «وإذا كان الشيخ القرضاوي يلتمس للحتمية شواهد في النصوص وفي «حركة الواقع»، فإن الذي أوصله إليها، في الحقيقة، أفكار الاشتراكيين حول الحتمية التاريخية لانتصار الاشتراكية، فقد رأى أنه ما دامت الشيوعية حتمية الحدوث، على الرغم من أنها مذهب إنساني، فإن الإسلام أولى أن يكون انتصاره حتمياً. وهكذا أطللنا على السبعينيات، وهناك حتميتان تسودان فكرياً: الحتمية الإسلامية، والحتمية الماركسية. أما الحتمية السياسية المتصلة بالقومية والوحدة، فقد تراجعت من أفق المشروع إلى أفق الأفكار»[164].

من هنا رأى السيد، أنه قد سيطرت إشكالية واحدة على تيارات الفكر السياسي العربي. وإحدى علائمها تشبعها بالنزعة الحتمية «وبذلك اكتمل خطاب الحتميات لدى الإسلاميين في الوقت الذي يكتمل فيه ذلك الخطاب لدى القوميين والاشتراكيين، في تناغم غير واع مع السائد عالمياً في الحرب الباردة، فالقوميون والاشتراكيون على الرغم من وجودهم في السلطة في العالم الإسلامي كانا محبطين أيضاً لعدم الاطمئنان إلى متانة أوضاعهم في الترتيبات الواقعية للعالم، وهكذا فإن البيئة الأساسية لوعي العقائديات والحتميات لدى سائر التيارات الفكرية والسياسية العربية والإسلامية، كانت

(163) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 202.
(164) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 180.

واحدة، وظلت كذلك حتى مطالع التسعينيات من القرن العشرين، أما الصراعات بينها فهي صراعات على ساحة السلطة أو السلطات، وعلى المواقع في دولهم ومجتمعاتهم وليس نتيجة الاختلاف في رؤية العالم»[165].

أما الإشكالية الأخرى التي حكمت بنية الفكر العربي المعاصر بتياراته المختلفة، فهي، برأي السيد، الطابع النخبوي (الطليعي) لهذا الفكر. إذ نظرت التيارات الإسلامية، والقومية، واليسارية إلى نفسها باعتبارها ممثلة وطليعة للأمة أو الطبقة، وعلى أنها تعبر عن جوهر مصالح الأمة الحقيقية، وبالتالي يصبح من حقها ومن واجبها أن تقود الدولة، من دون أن تنتظر أي تفويض من المجتمع. فهي لم تضع في اعتبارها أي دور للجمهور أو الأمة في تقرير مصائر الجماعة التي تحتاج بنظرها إلى وصاية (الطليعة) المعبرة عنها. وكانت تلك النخب الطليعية على الدوام ذات اتجاهات مجافية للديمقراطية ولمرجعية الأمة والجمهور والشعب. غير أن الفارق في رفعة الطليعة اليسارية والقومية عن رفعة (الطليعة) الإسلامية أو «الفتية الذين آمنوا بربهم»، هي أن الطليعة الأولى تصل في رفعتها إلى درجة القداسة، إلا أنها قداسة دنيوية، بينما الطليعة الإسلامية، أو الفتية الذين آمنوا بربهم، فتستمد قداستها من المشروع الإلهي الذي تدعي الوصاية عليه. وكما قال السيد: «فما دام المشروع إلهياً، فإن الصيغة تتخذ لديها أيضاً طبيعة قدسية. من هنا تأتي ضرورة أن تتولى الدولة (وليس الأمة) تطبيق الشريعة المقدسة. إن «الدولة الإسلامية» دولة عقائدية لاستنادها إلى الشريعة الإسلامية التي تتضمن الاعتقاد والعمل. ودولة كهذه لا يمكن الركون في الوصول إليها إلى الناس وإلى الانتخابات وإلى البرامج الحزبية المتعددة المختلفة، إذ معنى ذلك المساومة والتسويات على حساب المبدأ الذي هو شرع الله وحكمه»[166].

لذا يذهب السيد إلى أن مشكلة الفكر السياسي العربي الأساسية، ما كانت قلة معرفته ولا تبعيته للغرب أو للشرق، بل كانت مشكلة الراديكالية والإمعان في احتقار الدولة وفكرتها، وعجزها عن التغيير، وما كان ذلك مقصوراً على العقائديين القوميين ولا على العقائديين الإسلاميين، مثل عبد القادر عودة وسيد قطب، بل شمل غير الحزبيين، ومنهم مثلاً ساطع الحصري وقسطنطين زريق.

(165) نفسه، ص 184 ـ 185.

(166) السيد وبلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي ، ص 31 ـ 32.

وللدلالة أكثر على نخبوية هذا الفكر وطليعيته يذكر السيد، على سبيل المقارنة بين سيد قطب وزريق: «فسيد قطب دعا إلى نخبة تغييرية (الفتية الذين آمنوا بربهم) من أجل هدم النظام القائم، رافضاً تحديد معالم البديل الإسلامي الذي سيعمل هؤلاء الفتية على إقامته، والدكتور قسطنطين زريق (1909ـ 2000) دعا إلى التغيير باسم العقلانية والإرادية والعلم، لكنه ما اعتبر الدولة إطاراً للتغيير ولا هدفاً له»[167].

ويلاحظ السيد أن تأثيرات نمط النظام الشمولي (التقدمي) وآلية بنائه على الإحيائية الإسلامية الجديدة المابعد إخوانية، تعدّت تلك المجالات الفكرية والسياسية، وانعكست على البناء التنظيمي لحركات الإحيائية التي اعتمدت على بناء تنظيمي، يستقي أسسه من البناء اللينيني للتنظيم، ذلك البناء الذي استعارته الأحزاب القومية والأحزاب اليسارية على السواء في اشتغالها التنظيمي، «فالمشابهة بين تنظيم الحزب اللينيني وتنظيمات الحركات الإسلامية ليس أمراً عارضاً، والعنف هو الوسيلة الفضلى أو الوحيدة لتحقيق ذلك. وطبيعي ما دام الأمر كذلك، أن يصطدم الإسلاميون، مثل اللينينيين تماماً، بالسلطة القائمة، بل إن التشابه يتجاوز ذلك إلى أمر آخر: فالسلطة القائمة عند لينين تمثل سلطة طبقة مستغلة، وهي عند الإسلاميين تمثل جاهلية فئوية مفروضة على المجتمع»[168]. هذا من جهة، أما من الجهة الأخرى، فالسيد يرى أيضاً «أن أيديولوجية الجماعة الواحدة والحزب الواحد هي من مواريث الحرب الباردة، وإن اتخذت سمة إسلامية، والخروج منها وعليها يفتح إمكانيات مستقبلية للتغيير، الإسلاميون اليوم هم أحوج ما يكون إليها»[169].

وبعد أن وضعت هذه النخب جميعها (القومية ـ واليسارية ـ والإسلامية) نفسها، في مصاف القداسة (والعصمة)، صارت سياستها والحكم عليها لا يتعلق بما تفعله، بل يتعلق بشأن مقدس لا يُمس، وغير قابل للنقد. لهذا يضع السيد حالة (الانفصال) هذه، بين (القداسة) المستبطنة بالطليعة والنخبة التي تضع نفسها خارج دائرة النقد، وبين أي إمكانية لقيام مجال سياسي حديث، يقوم على التنوع، وتسوده المحاسبة قياساً على إنجاز معين أو برنامج معين،

(167) المصدر نفسه، ص 123 ـ 124.
(168) السيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل ، ص 28 ـ 29.
(169) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 98..

فشكل هذا الانفصام أزمة حقيقية يعانيها واقع السياسية العربية. وبرأي السيد، إن «الأزمة السياسية الاجتماعية العربية بلغت أبعاداً أخلاقية ورمزية، بحيث انفصلت الشريعة عن البرامج، وحتى الإنجازات. صارت الأمور لا تقاس بالمقاييس السياسية أو الإحصائية العادية، بل بمقاييس المقدّس والمدنس، وليس لدى الإسلاميين أو المتدينين فقط، بل لدى فئات واسعة من المثقفين والناس العاديين. إن المسألة انتقلت في العقد الأخير من السنين من حيّز المشروعية العادية القائمة على السياسات إلى حيّز العقائد والطهريات»[170].

3 ـ الجذور الفكرية للحاكمية

يشير السيد إلى أن الستينيات من القرن العشرين شهدت ظهور تربة فكرية إسلامية، سّهلت على قطب الانطلاق منها، وتطوير مفاهيمها الكبرى: الحاكمية، الاستخلاف، والتكليف. إذ استند الفكر الإسلامي في رؤيته العالم منذ الستينيات إلى «مقولة الاستخلاف، ومقولة التكليف، ومقولة الحاكمية. والإنسان، بحسب القرآن، مستخلف في هذا العالم لإعماره وإصلاحه، والمسلمون أتباع آخر الديانات وخاتمتها مكلفون بالقيام على أمر هذا الاستخلاف بإنفاذ الحاكمية في الأرض. ولكي يحققوا مقتضى هذا التكليف بالحاكمية، يتوجب عليهم أن يقيموا نظاماً نموذجياً عماده الشريعة الإسلامية. ولأن الدولة الإسلامية دولة عقيدة تصنّف الناس على أساس هذه العقيدة، فهناك مؤمنون وأهل كتاب، وهناك كفار أو مشركون، وتصبح فكرة المواطنة القائمة على التساوي بين المواطنين، تبعاً لهذه المقاييس، فكرة غير معتبرة[171].

وكان عبد القادر عودة (1954م) من أوائل من تحدث عن نظام شامل للإسلام، ومن بعده محمد مبارك. وقد وازن عودة، وهو القاضي المدني وعضو مكتب الإرشاد في الإخوان المسلمين، بين التشريع الجنائي في الإسلام والقانون الوضعي، فانتصر للتشريع الإسلامي، وأضاف إلى ذلك القول «إن فضيلة التشريع الإسلامي آتية من كونه تشريعاً إلهياً بينما القانون الغربي... من مواضعات البشر». وفي الوقت الذي كان فيه السنهوري

(170) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 218.
(171) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 161 ـ 162.

وبدوي ومحرّم وحشمت يقومون في مجال القانون المدني والدستوري، بإثراء القانون المدني ببعض ما تتضمنه مجلة الأحكام العدلية العثمانية ، وبإثراء كتب الفقه والأصول التي أعادوا اكتشافها في آثار النهضويين، كان عودة يقول بنهج تشريعي إلهي إسلامي كامل، علينا أن نأخذه كله أو نتركه كله. إنه الاختيار بين نهج السماء ونهج الأرض، كما قال سيد قطب بعد ذلك... وبذلك اتجه عودة نحو اعتبار أن الإسلام يملك نظاماً شاملاً لقيادة المسلمين والحياة البشرية في العالم. وفكرة النظام الشامل هي التي سادت سائر كتابات الإسلاميين منذ الخمسينيات من القرن العشرين»[172].

وقدم عبد القادر عودة أيضاً بالإضافة إلى فكرة المنهج التشريعي الإلهي، وفكرة النظام الإسلامي الشامل في كتابه الإسلام وأوضاعنا السياسية ، فكرة «الاستخلاف القرآنية باعتبارها الأساس لرؤية سياسية متكاملة».

بيد أن فكرة الاستخلاف هذه، كما يقول السيد «اتضحت تماماً على يد كل من أبي الأعلى المودودي وسيد قطب. إذ قال عودة، إن الإنسان مستخلف في الأرض لإعمارها وفق شرع الله، وشرع الله المهيمن هو الإسلام، وسمّى المسلمون قديماً سلطتهم خلافة، بمعنى أنها السلطة التي أناط الله بها تدبير الشأن العام وفق نهج الله، ثم أتى المودودي وطوّر هذه الفكرة ووضحها ثم اقتبسها بالنهاية سيد قطب، واستخلص نتائجها، فارتفع الخليفة أو الحاكم إلى مستوى (القداسة)، حيث يمكن أن تتركز بين يديه السلطتان الدينية والسياسية. وكان حسن البنا قد ذكر أن الإسلام دين ودنيا، ومصحف وسيف، لكنه لم يوضح كيف تُمارس الاهتمامات السياسية للإسلام، أفي مؤسسة واحدة دينية/سياسية، أم في مؤسستين، كما كان الحال في التجربة السياسية الإسلامية الوسيطة»[173]؟ بعدها جاء سيد قطب في كتابه العدالة الاجتماعية في الإسلام ، «فبسط ما أوجزه عبد القادر عودة، وأوضح للمرة الأولى أيضاً أن هناك نظاماً متكاملاً وواضحاً وموحداً لتحقيق العدالة في الأرض، على أساس النهج الإلهي في الدعوات والرسالات»[174].

كما مهّد (المودودي) لفكرة الحاكمية التي غدت ركناً أساسياً في خطاب

(172) المصدر نفسه، ص 82.
(173) المصدر نفسه، ص 83.
(174) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 292.

سيد قطب، حيث يلحظ السيد أن المودودي قال: «إن النظام الإسلامي يتأسس على أربعة أركان: الله، الرب، الدين والعبادة»، ويربط المودودي هذا الفهم بتدبير الشأن العام «الألوهية تعني المرجعية العليا في عالم الكون والفساد، أما الربوبية فتحمل معنى العناية الإلهية بالعالم المخلوق عبر الدين الذي جاءت به الرسل، وهذا الدين هو التكليف الذي استخلف الله سبحانه البشر في العالم بشرط إقامته، فإقامته التي تضمن تدبير شؤون الإنسان هي جزء من العبادة، بينما ينصب جزؤها الآخر على العلاقة الشعائرية بين الله والإنسان، فالعلاقة الشعائرية علاقة بالألوهية، والعلاقة المتصلة بالاستخلاف والتدبير هي علاقة بالربوبية. وهكذا، هناك الحاكمية الإلهية والتكليف والاستخلاف، فالله سبحانه وتعالى بمقتضى حاكميته استخلف البشر، وكلفهم بإعمار العالم. ولأن الإسلام هو دين الله الحق، فالمسلمون من بين البشر هم الذين قبلوا عملياً أو التزموا بمقتضيات التكليف. عرف سيد قطب رسالة المودودي هذه، بحسب رواية السيد، في مطلع الخمسينيات بالإنكليزية، وكان يعتبرها بين أهم الكتابات الإسلامية المعاصرة. ثم شرح سيد قطب فكرته عن الحاكمية التي استمدها من المودودي على مدى تفسيره الكبير المسمى في ظلال القرآن ، ثم أوجزها في خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، ودعا إلى إخراجها من الطابع الثقافي العام إلى النهج الاعتقادي/السياسي في معالم في الطريق . فبعد أن ظل فكر الهوية يحتفظ بطابعه الاعتقادي والتربوي لدى البنا وعودة، صار نضالياً وسياسياً لدى المودودي والندوي وسيد قطب[175].

وهكذا، فقد انبثقت نظرية الحاكمية في بذورها الأولى، على يد المودودي، وذلك في ما بين الحربين الكونيتين، أي في الحقبة التي راجت فيها نظريات الدولة العضوية/التوليتارية والفاشية في أوروبا الغربية وأمريكا، ودولة دكتاتورية البروليتاريا في روسيا السوفياتية وتأثيراتها في نخب العالم الثالث. وتراجعت بالمقابل فكرة الليبرالية، فقامت نظرية الحاكمية المودودية على فكرة أن الحاكمية، أي السيادة هي الله مقابل الدولة الديمقراطية التي تكون السيادة فيها للشعب.

لذا يصف المودودي الدولة الإسلامية بالثيوقراطية الديمقراطية أو الحكومة الإلهية. وتعني الديمقراطية لديه أن علاقتها متساوية بعموم أفراد الشعب، فلا

(175) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 84.

تختص بطبقة أو فئة، وهي ثيوقراطية لالتزامها بشرع اللـه وحاكميته، هذا من جهة، ومن جهة أخـرى إن المسلمين خلفاء اللـه على الأرض، وهم يفوضون خلافتهم إلى أعلمهم وأتقـاهم. فتسـميته بالخليفـة لـيس معناه أنه هو الخليفة وحده، بل معنـاه أن خلافـة المسـلمين العموميـة أصـبحت مركّـزة في ذاتـه. ويشـدّد المودودي على القول إنه لا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة، يقوم فيها المرء بوظيفة خليفـة اللـه[176]. من هنا نظر السيد إلى توجهات المودودي وقطب حـول مفهـوم الحاكميـة في السـلطة ومفهـوم السادية، على أنه توجه غير مألوف، ويجافي الفقه السنّي المعهود حول الحكم. وقد نظرت النظريـة السـنّية إلى الخلافة على أنها وكالة عن الجماعة الأمة، ولم تر بأساً في تنصيب المفضول، ولم تشترط الأفضل.

غير أن الحاكمية عند المودودي لم تصبح بعد نظرية تكفيريـة للجمعيـات الإسـلامية، فهـي لم تصـبح تكفيرية إلا على يد سيد قطب. اكتفى المودودي بإطلاق الآليات النظرية التي يمكن تأويلها باتجاه التكفـير. وهو لم يُخرج المجتمعات الإسلامية من دائرة ما يسـمى «دار الإيمـان» ليضـعها في دار الكفـر، إلا أنـه رآهـا غارقة في «تقاليد الجاهلية وأعمال الشرك»، لأن منهج الإسلام لم يعد حاكماً لحياتها، فالمجتمعـات الإسـلامية عنـده تُـردّد شـهادة التوحيـد مـن دون أن تعـرف معناهـا[177]، إلا إنـه أقـترب مـن اسـتعمال «الجاهليـة» والتكفيرية على المجتمعات الإسلامية، فأخذ قطب تلك المفاهيم المودودية عن الحاكمية، وحوّلها إلى معيـار للمسألة السياسية في الإسلام. وارتبط المضمون التكفيري الجهادي لمفهوم الحاكمية بأطروحات سيد قطـب، ولا سيما في كتابه معالم في الطريـق الـذي كتـب معظـم فصـوله في المعتقـل، وعـرّف بتعريـف أبـو الأعـلى المودودي للدولة الإسلامية وفحواه: «إن الأساس الذي يقوم عليه بناؤها هو تصـور مفهـوم حاكميـة اللـه الواحد الأحد وإن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها اللـه، وهو ربها والمـتصرف في شـؤونها، فـالأمر والحكـم والتشريع كلها مختصة باللـه وحـده، ولـيس لفـرد أو أسرة أو طبقـة أو شـعب، ولا للنـوع الـبشري كافـة

(176) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديـه في السياسـة والقـانون والدسـتور ، نقلـه إلى العربيـة جليـل حسـن الإصلاحي؛ راجع الترجمة وصححها مسعود الندوي ومحمد عاصم الحداد (القاهرة: دار الفكر، [196؟])، ص 75.

(177) المصدر نفسه، ص 154، وأبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القـرآن: الإلـه ـ الـرب ـ العبـادة ـ الـدين: (معرب عن الأردية)، ترجمه محمد كاظم سابق (الكويت: الدار الكويتية، 1969)، ص 8 ـ 9..

شيء في سلطة الأمر والتشريع، فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله»[178]. وتنتزع دولة الحاكمية هذه كل سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين أو مجتمعين، من دون أن تشغل المودودي الحقيقة الجلية، وهي أن البشر هم من يقومون بتنفيذ الأحكام ويفسرونها. ولقد انطلق سيد قطب من أطروحات المودودي هذه في المسألة السياسية، أي من مفهومه «للحاكمية» التي تحكم مسألة «الدولة الإسلامية».

صحيح أن فكرة «الدولة الإسلامية» بدأت مع حسن البنا، وتمثلت في قوله إن الإسلام دين ودولة، ونظر إلى موضوع السلطة على أنه من الأصول وليس من الفروع، خارجاً بذلك على مألوف الفقه السنّي. ولكنه استطاع أن يزاوج بين أطروحاته تلك والتعاطي الإيجابي مع الدولة الوطنية، ومع الدستور المصري والهيئات التمثيلية، لكن فكرة البنا هذه أصابتها التحولات الجذرية لدى قطب، الذي طوّر موقف البنا بطريقة حاسمة. فتراجعت فكرة الدولة الإسلامية كما قال بها البنا لحساب دولة ثيوقراطية تحت عنوان «الحاكمية»، وهي الفكرة التي بدأها المودودي وطورها سيد قطب. يذهب السيد في تعقبه لجذور فكر سيد قطب، بالإشارة إلى إمكانية تلمس بعض مساربها في «التنظيم الخاص»، الذي أسسه البنا في الأربعينيات، ومارس الاغتيالات. غير أن هناك فرقاً جذرياً بين فكر قطب وفكر البنا، وهو ما نوه إليه السيد، وشاركه في ذلك طارق البشري. ففكر البنا فكر عملي تواصلي، بينما فكر سيد قطب يميل إلى المجانبة، وفكر امتناع عن الآخرين. أما فكرة «الجاهلية» التي تطورت عند سيد قطب إلى تكفير، فيعزوها السيد بشكل رئيس إلى أبي الحسن علي الحسني الندوي، وجزئياً إلى المودودي، فالأخير وضع في كتابه انتحار الحضارة الغربية برنامجاً للانفصال بين الحضارتين الغربية والإسلامية، ضمنه الدعوة إلى الانفصال عن ثقافة الغرب والعالم، وذلك للتخلص من «عبوديتنا الفكرية» للنموذج أو المثال الغربي، والعودة إلى أصالة الإسلام[179]. كما روّج أبو الحسن الندوي أيضاً، في كتابه ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، لفكرة التضاد، أو لتلك الثنائية: المجتمع الجاهلي/المجتمع المسلم، فنهل سيد قطب من هذه الترسمية الندوية التي ساعدته في رسم حد

(178) المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ، ص 77 ـ 78.
(179) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 128 ـ 129.

فاصل بين المجتمع المسلم والمجتمع الجاهلي، كما ساعده المودودي في بلورة فكرة «الحاكمية» كذلك. إذ بيّن الندوي كما يوضح السيد «إن مسار عالم اليوم الذي تسوده الحضارة الغربية هو مسار جاهلي أو أنه يقود إلى ذلك. فمن جهة هناك الزحف الغربي لإكمال السيطرة على العالم، ومن جهة أخرى هناك الصراع الداخلي في قلب حضارة المسيطرين نفسها للنوازع المادية الغلابة التي تتحكم بالأفراد والجماعات والدول فيها، فالسلمون مدعوون اليوم لإنقاذ العالم من تلك الحضارة المستبدة القاهرة وإعادة الأمور إلى نصابها.. وعلى العرب أن يهبّوا لإنقاذ المسلمين والعالم كما فعلوا أول مرة حين أنقذوه بالإسلام»[180].

كتب الندوي «تحولت أوروبا النصرانية جاهلية مادية... وأصبحت لا تؤمن في الحياة الشخصية إلا باللذة والمنفعة، وفي الحياة السياسية إلابالقوة والغلبة.. وبانسحاب المسلمين من ميدان الحياة وتنازلهم عن قيادة العالم وإمامة الأمة، وتفريطهم بالدين والدنيا أخذت أوروبا بناصية الأمم... وبذلك أصبح العالم كله قطاراً سريعاً تسير به قاطرة الجاهلية والمادية إلى غايتها وأصبح المسلمون كغيرهم من الأمم ـ ركاباً لا يملكون من أمرهم شيئاً»[181].

يبيّن الندوي بوضوح أن المجتمعات الغربية تحولت إلى مجتمعات جاهلية بالكامل، أما المسلمون فقد أخرجهم من دائرة الجاهلية هذه، وهو ما جعله يختلف عن سيد قطب الذي عمم مفهوم الجاهلية على المجتمعات الإسلامية القائمة ذاتها. وقد شرح السيد الاختلاف بين الندوي وقطب والمودودي، فيقول إن الندوي الذي اتفق مع المودودي وقطب «في صورتيهما عن الحضارة الغربية والأخرى الإسلامية فقد أختلف عنهما منذ البداية في استنتاجاته فهو لا يرى أن المسلمين منحرفون عقدياً، كما أنه لا يرى في مؤلفاته الأولى ضرورة قيام دولة عقائدية لتطبيق النموذج الحضاري الإسلامي»[182]. أما سيد قطب فلا يشغله التبلور السياسي للنموذج المنفصل عن الحضرة الغربية، بداية، بل إن الأولوية لديه للتطهير العقدي أو صفاء التصور، فهو يسعى لتكوين جماعة منفصلة عقدياً،تشكل النموذج الجاذب

(180) المصدر نفسه، ص 154 ـ 155.

(181) أبو الحسن علي الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، ط 7 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1965)، ص 258 ـ 259..

(182) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 175.

وسط حنادس الجاهلية. ويعمم مفهوم الجهاد ليشمل العرب والمسلمين[183]. أما صلة سيد قطب بمفاهيم المودودي عن «الجاهلية» فالمودودي الذي وضع برنامجاً للفصل بين الحضارتين الغربية والإسلامية كان نموذجه للقطيعة بين الحضارتين «شديد الجاذبية لسيد قطب»[184].

وسيد قطب، كما يشير السيد، لم يستفد من «نقد المودودي للحضارة الغربية بقدر ما أفاد من تصوره للتفرد العقدي الإسلامي»، هذه من جهة، أما من جهة ثانية، فقد تأثر بمفهوم المودودي عن الجاهلية، حيث أخذ استنتاجات المودودي وطوّرها لتصبح أكثر تصلباً وتوسعاً. فالمودودي ظل مثل الندوي، لم يعمم مفهوم الجاهلية على المجتمعات المسلمة، بينما أسهم سيد قطب بمساهمة «كانت أساسية في تجذر الحزبية الإسلامية، ففي مواجهة نهج الحاكمية يُبرز المخالف النقيض: النهج الطاغوتي الجاهلي». صحيح أن المودودي لم ينس الجاهلية لكنها عنده هي الحضارة الغربية والمسلمون براء منها، وإنما هم في غفلة واستتباع يمكن إخراجهم منها بالتوعية والتربية والدعوة والتوحيد، وليس بالثورة، أما عند قطب فإن التصور الإسلامي للحاكمية قاطع في وضوحه وانفصاله عن الجاهلية كلها، ولذلك فإن الخروج على نهج الحاكمية نال وينال من إسلام المسلمين أيضاً، ومن أجل ذلك صارت الجاهلية في القرن العشرين عالمية تشمل المسلمين وغيرهم [185]. وعلى هذا الأساس أخرج المجتمعات الإسلامية من دائرة دار الإيمان، إذ صار (الإيمان) يقتصر على قلّة تؤمن بـ «الحاكمية». فليس هناك من هو خارج «الجاهلية» «إلا تلك القلة القليلة التي وعت النهج وثابرت عليه، وعلى عاتقها تقع مهمة إنفاذ مقتضيات التكليف بالحاكمية، إنهم أولئك الفتية الذين آمنوا بربهم فزادهم هدى، ويكون عليهم أن يتجمعوا ويتوحدوا ويتصدوا للجاهلية بالقوة، يحدوهم وعد الله سبحانه بالتمكن لهم في الأرض إن أخلصوا للحاكمية الإلهية. وبذلك تحققت في المنظومة القطبية ثلاثة تحولات: تحول الإسلام الإحيائي إلى إسلام نضالي، وتحول الإسلام النضالي إلى إسلام حزبي، والتحول عن كارزما (الجماعة) السنّية التقليدية إلى كاريزما (الشريعة) التي صارت موضوع التكليف الإلهي أو مقتضى الحاكمية الإلهية في المجال العملي». من هنا شكّلت

(183) المصدر نفسه، ص 156 ـ 157.
(184) المصدر نفسه، ص 156.
(185) المصدر نفسه، ص 84 ـ 85.

أطروحات سيد قطب التجهيلية/التكفيرية ـ التي نال تكفيرها وتجهيلها الغرب والمجتمعات الإسلامية معاً،وتعدّى تكفيرها الحاكم إلى المجتمع المسلم ذاته،فتحولت أطروحاته نقطة تحول كبرى في الحركة الإسلامية، وكما يقول السيد: «وقد سادت الحاكمية القطبية التي نقلت الحركات الإسلامية من مرحلة الحركات الإحيائية إلى مرحلة أحزاب الإسلام النضالي طوال الستينيات والسبعينيات. وكانت وراء الصورة التي لا تزال سائدة لدى الكثير من الدارسين والمراقبين حتى اليوم عن حركات (الصحوة) رغم المتغيرات المتكاثرة منذ الثمانينيات من القرن المنقضي»[186]. حيث شكّل كتاب سيد قطب معالم في الطريق عام 1964، بحسب السيد، «قطيعة مع كل الأنظمة الحديثة بحسبانها جاهلية جهلاء، وإذا كان آية الله الخميني قد صرح ببديله الإسلامي عام 1971فإن الشيخ يوسف القرضاوي ـ كاستمرار لقطب في حينها ـ بدأ يصدر منذ عام 1974سلسلته المعروفة: حتمية الحل الإسلامي»[187].

وتجاوز كتاب قطب معالم في الطريق المرحلة التي كانت فيها كتابات الإسلاميين تتجنب المواضيع السياسية «بسبب من الطبيعة الإحيائية والأخلاقية العامة للفكر الإسلامي المعاصر»، إذ مع انفجار الصراع بين الحركة الإسلامية ونظام الحكم في مصر أواسط الخمسينيات، كما يشير السيد «بدأت اهتمامات الكتّاب الإسلاميين بالأمور السياسية، وإن بقي الطابع العقائدي والأخلاقي غالباً عليها، ظل مصطفى السباعي في اشتراكية الإسلام شديد الالتزام بأخلاق العدالة،وبالتشديد على كمال النظام الإسلامي. ثم اندفعت تلك الكتابات إلى ذروة نقديه قاطعة مع كل التجارب المحلية والعالمية في كتيب سيد قطب معالم في الطريق ، وبسبب من تلك الراديكالية التي فرضها سيد قطب، ما استطاعت تلك الكتابات العودة إلى شيء من التوازن حتى مطلع الثمانينيات»[188].

تناول السيد مفهوم «الحاكمية» في كتابه الإسلام المعاصر في معرض بحثه المصادر التي استند إليها سيد قطب في إعادة إنتاجه له، فلاحظ أن أصحاب هذا المفهوم الذين عادوا إلى الآية {**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**}[189]، ويذكّر بأن أبو الأعلى المودودي، قد استخدم فكرة «الحاكمية»

(186) المصدر نفسه، ص 85.
(187) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 141.
(188) المصدر نفسه، ص 180.
(189) القرآن الكريم ، «سورة المائدة،» الآية 44.

أواخر الأربعينيات أثناء الصراع على الدستور الباكستاني، بعد انفصال باكستان عن الهند، فعلى سؤال «هل تكون دولة إسلامية كما كان المفروض من وراء انفصالها، أو دولة قومية، متعددة القوميات في الحقيقة؟! أجاب المودودي: إن «الدولة القومية» تتناقض وسياق النص القرآني الذي يتحدث عن «الحاكمية» بمعنى التشريع والقضاء. ويذهب السيد تعليقاً على استخدام سيد قطب لمفهوم الحاكمية بمعنى السلطة أو رأس الدولة أو المرجعية السياسية إلى التنويه بأن هذا الفهم ليس غريباً عن التجربة الإسلامية التاريخية تماماً، إذ استخدم الخوارج الأوائل هذه الآيات، أي النص القرآني، في مواجهة الإمام علي (رضي الله عنه) (لا حكم إلا الله) بالمعنى الذي استخدمها به سيد قطب[190].

إن الموضوعات الجديدة والأفكار السياسية المتصلة بمفهوم الحاكمية، التي قدّمها سيد قطب، لم يجد لها السيد إشارات سابقة في التراث سوى في فكر الخوارج بقولهم «لا حكم إلا الله» الذي خلطوا فيه بين حكم الله والسلطة والحاكم والإمارة السياسية، فجعلوا السلطة السياسية ملتبسة بالدين أو ديناً خالصاً، ورفضوا أن يكون للبشر دور في السياسة، والتشريع، علماً أن الحكم بما أنزل الله أو بالشريعة يحتاج إلى رجال للقيام به. فكانت أطروحات قطب بمثابة إعادة إنتاج متطورة لأطروحات الخوارج القدماء في ضوء مشاكل عصرنا المشحونة بنزعة تكفيرية للمجتمعات كافة، بما فيها المجتمعات الإسلامية القائمة.

ويذكّرنا السيد، أن بعض الباحثين أشار إلى أن راديكالية سيد قطب برزت بعد عام 1952، وكان إبان هذه الفترة قد انتسب إلى الإخوان المسلمين، لكنه ما كتب شيئاً عن الجاهلية والحاكمية إلا بعد عام 1954، عندما دخل مع آلاف من الإخوان المسلمين في السجن للمرة الأولى عقب اصطدام الإخوان بنظام عبد الناصر، إلا أنه كان قد ترجم أواخر الأربعينيات كتاب المفكر الهندي أبي الحسن الندوي ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، واطلع على كتابات المفكر أبي الأعلى المودودي، زعيم الجماعة الإسلامية في باكستان، الذي بلور فكرة الحاكمية، «ويغلب على الظن أن الفكرتين: الحاكمية والجاهلية تبلورتا عنده نتيجة قراءاته من جهة، وتجربته السلبية في الغرب الأمريكي من جهة ثانية، ومعاناته في السجن من جهة ثالثة»[191]. وعلى

(190) السيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل ، ص 31.
(191) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 193.

الرغم من أن أطروحات «الحاكمية» قد سبقه إليها المودودي، فإن سيد قطب كرّس فكرة ««الرؤية الشاملة» للإسلام التي كانت شرطاً ضرورياً لمقولة وعقيدة «الدولة الإسلامية» التي تجاوزت التشبُّث بالنظرية التقليدية للخلافة الإسلامية التاريخية التي لا يزال «حزب التحرير» يصر عليها»[192].

قدّم سيد قطب الإسلام، بحسب السيد، بوصفه يحمل رؤية شاملة للوجود والعالم والإنسان والدولة، وقد سمّاها «الحاكمية»، بيد أن هذه الرؤية استتبعت له «وعياً أو حركة يخرج بمقتضاها «الفتية الذين آمنوا بربهم» من مجتمعات العامة التي سقطت في وهاد الجاهلية لإحساسهم بالغربة، فيعدّون ويستعدون، ثم يعودون لاقتحام عالم جاهلية هذا القرن، وتحقيق الحاكمية أو تطبيق الشريعة»[193]، فلا بد لجلاء الجاهلية عن التوحيد من أن تقوم قلة مؤمنة فتغزل شعورياً قيم الجاهلية وتصوراتها وتخلص العمل لله، حتى إذا استقامت أمورها انقضت على الجاهلية، فنقضت ما شيدته وأعادت حكم الله على الأرض»[194]. وعلى هذا اعتبر السيد أن ««الرؤيوية القطبية انقلابية بكل معنى الكلمة»، لأن «الفتية الذين آمنوا بربهم» حسبما ورد في سورة الكهف (الآية 13)، أي القلة الحزبية القائلة «بالحاكمية»، منوط بها تحقيق التكليف الإلهي بالاندفاع بعد الإعداد والاستعداد، لإسقاط حكم الجاهلية، وإقامة حكم الله في الأرض. وهذا يترتب عليه أمر ثابت بعد الرؤية والتكليف الانقلابي هو: استخدام العنف (ضد النظام أو ضد الجاهلية كلها؟!). وهذا التصور النظري كله مؤسس عند سيد قطب على القرآن، ولا شيء أو نص غيره. وقد أثّر نصه العنيف كما أثّر إعدامه في فئات واسعة من الشبان ذوي الثقافة الدينية الأولية والذين سحرهم بيانه أيضاً»[195].

تفرض هذه الرؤية، أو هذه الاستراتيجية الانقلابية التي يتبناها قطب لإسقاط الجاهلية وأصحابها، عنده انفصال النخبة المؤمنة من أصحاب دعوة الحاكمية عن جماعة الأمة، لتفرض الوصاية عليها ولتطبق عليها الشريعة. وهذه النخبة المؤمنة أو الفتية الذين آمنوا بربهم، هي شبيهة بالحزب الثوري

(192) رضوان السيد، «سيد قطب بعد أربعين عاماً.. أسئلة لا تبيد!،» الشرق الأوسط ، 2006/10/10.
(193) المصدر نفسه.
(194) السيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل ، ص 193.
(195) السيد، «سيد قطب بعد أربعين عاماً.. أسئلة لا تبيد!».

الانقلابي الذي استولى على أذهان النخب القومية واليسارية في زمن الحرب الباردة، لهذا يقول السيد في نخبوية سيد قطب: «المشكلة أن الحزب عند سيد قطب، هو انشقاق عن العامة الضالة أو المستسلمة للجاهلية أو غير الواعية، أو بعبارة أخرى، إنه يضع الشريعة في مواجهة الجماعة، وعند أهل السنّة... ينتهي الدين والعالم وتقوم القيامة إذا انتهت الجماعة! ذلك أن الدين والقرآن والشريعة تقوم كلها في «جماعة المسلمين»، ولا أستطيع تصور القرآن أو الشريعة عائدة الآن لإنقاذ الجماعة من الجاهلية، وإلا ما معنى هذه السيرورة التاريخية كلها، بل ما معنى الرسالة المحمدية إذا كانت الجاهلية قد غمرت بظلماتها من جديد، ليس العالم فقط، بل ومجتمعات المسلمين أيضاً»[196].

وتتلازم هذه النخبوية الانقلابية القطبية عند السيد بالنزعة التكفيرية/التجهيلية للمجتمعات الإسلامية وغيرها من المجتمعات، إذ تصبح الرؤية الحاكمة لديه، هي رؤية تقسم العالم بين كافر ومؤمن. فلا خير إلا لتلك المجتمعات التي تهيمن عليه «الحاكمية». إنه يتصور أنه «حين تكون الحاكمية العليا في المجتمع الله وحده، ومتمثلة في سيادة الشريعة الإلهية، تكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحرراً كاملاً وحقيقياً من العبودية للبشر»[197].

وتوقف السيد طويلاً عند المنطق التكفيري لسيد قطب الذي ينزع عن الأمة المسلمة إيمانها، ليضعه فقط في زمرة من القائلين بالحاكية، وهو ما يتضح بجلاء في كتابه معالم في الطريق ، إذ يقول في هذا الكتاب إن المجتمعات كلها القائمة اليوم في الأرض، بما فيها «تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة، هي على الجاهلية... وإن صلّت وحجّت البيت الحرام، ولو أقرّت بوجود الله سبحانه وقامت بالشعائر الله، في البيت والكنائس والمساجد... فليس من يحيا حياة جاهلية مسلماً... ليس هؤلاء مسلمين، والدعوة اليوم إنما تقوم لترُد هؤلاء الجاهلين إلى الإسلام»[198]. لهذا ينقل السيد عن سيد قطب قوله في معالم في الطريق ، عام 1966 «إن المجتمعات القائمة كلها مجتمعات جاهلية غير إسلامية، وإنه ينبغي التصريح

(196) المصدر نفسه.
(197) سيد قطب، معالم في الطريق ، ط 10 (القاهرة: دار الشروق، 1993)، ص 118 ـ 119.
(198) المصدر نفسه، ص 93.

بلا وجل أن الإسلام لا علاقة له بما يجري في الأرض كلها اليوم، لأن الحاكمية ليست له، والبديل الوحيد لهذه الأوضاع الزائفة هو، أولاً وقبل كل شيء، قيام مجتمع إسلامي يتخذ من الإسلام شريعة له»، ويقول: «لا بد من درجة من القوة لمواجهة المجتمع الجاهلي، قوة الاعتقاد والتصور، وقوة الخلق والبناء النفسي، وقوة التنظيم والبناء الجماعي، وسائر أنواع القوة التي يواجه بها المجتمع الجاهلي»[199].

امتزجت لدى قطب هنا، كما يلاحظ السيد، دعاوى تجهيل المجتمعات الإسلامية مع الدعوة لاستخدام الطريقة الانقلابية، أي استخدام القوة عند الضرورة للتغيير. فيتساءل السيد أحياناً، إن كان قطب قد عرف النتائج النهائية، العملية والنظرية لخطابه، وما سيفضي إليه على مستوى الممارسة السياسية والنظرية، لهذا يقول: «والواضح أن سيداً ما فكر كثيراً بالنتائج المترتبة على الجاهلية المدّعاة، وهل يعني ذلك تكفير المجتمع والدولة في عالم الإسلام أم لا؟»[200]. والحال أن كل أقواله تشير بوضوح إلى أنه يضع ذلك المجتمع بين مفهومي الجاهلية/التكفيرية ومفهوم التغير بالقوة عن طريق النخبة المؤمنة بفكرة الحاكمية، وهذا ما يوضحه في كتابه معالم في الطريق الذي قال عنه السيد نفسه إنه قد «تضمن فكرتين رئيستين، إحداهما تأسيسية، والأخرى تكتيكية. تقول الفكرة الأولى بالحاكمية، أي أن يحكم الله المجتمع الإسلامي من خلال الشريعة، وبذلك فإن كل الحكام وكل الدساتير والسياسات جاهلية... فإن إسقاط الحكومات العربية هو نضال ضد الطاغوت، وإحلال شريعة الله في الأرض»[201].

يركز السيد، مرة أخرى، في هذا النص، على التلازم بين الحاكمية، أي الاستناد إلى حكم الله في إدارة المجتمع والدولة، ونبذ كل ما لا يمت للإسلام بصلة، أي التطهر من العقائد والثقافات الغريبة عن الإسلام، والاستناد تكتيكياً إلى الطريقة الانقلابية العنيفة لإحداث التغيير، اعتماداً على «فتية المؤمنين بربهم»، أي النخبة المؤمنة بفكرة الحاكمية، فالأمة المسلمة عند سيد قطب متطهرة من كل العقائد والثقافات والسلوكيات غير الإسلامية. وهو مع الإسلام، ليس ديناً وحسب، بل دين وحضارة وثقافة. لهذا يركز السيد في تشخيصه

(199) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 192.
(200) السيد، «سيد قطب بعد أربعين عاماً.. أسئلة لا تبيد!».
(201) السيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل ، ص 139.

للإحيائية الإسلامية، ولا سيما طبعتها القطبية على طابعها التطهري. فالأمة لدى قطب هي «جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينها كلها من المنهج الإسلامي. وهذه الأمة بهذه المواصفات قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق الأرض كلها) [202].

وعليه، صار الهم الأساس أو الأول للسيد قطب، وللتكفيرين من بعده، أن تبقى مسلماً، أو أن تعود إلى الإسلام فتنقي الذات والمجتمع من كل ما لا يمت بصلة إلى الإسلام ديناً وسلوكاً وخلقاً وشريعة، وثقافة، وأصبحت المجتمعات المسلمة، ليس فقط محل شك بإسلامها، بل في حالة نكران لهذا الإسلام، فهي غارقة بالجاهلية والكفر. يشخّص السيد هذا الوضع بالمقارنة مع إشكالية الإصلاحية وإشكاليات الأربعينيات بقوله: «إذا كانت إشكالية مطلع القرن هي إشكالية كيف نتقدم، وإذا كانت إشكالية الأربعينيات والخمسينيات رأسمالية أو اشتراكية، فإن إشكالية الستينيات والسبعينيات تتحدد بالسؤال التالي: كيف يمكن أن تبقى مسلماً؟! ويجيب سيد قطب على ذلك، بأنه لا يمكن أن تبقى مسلماً بدون الدولة أو النظام السياسي الذي يحكم بما أنزل الله! فيجيب شيوخ الإخوان، في مخطوط دعاة لا قضاة، بأن المسلم يستطيع ممارسة دينه دونما الحاجة للدولة، كما في الصلاة والزكاة وغيرهما، لكنه يستطيع مقاومة تلك الدولة إذا حالت بينه وبين أداء فرائض دينه على الوجه المرضي، ولو كانت الدولة الإسلامية من ضرورات الدين لزال الدين يوم زالت الخلافة عام 1942» [203].

وعلى هذا، يصف السيد أطروحات قطب بطابعها الإحيائي التأصيلي، بقوله «كانت ثورية قطب ثورية تأصيلية وإحيائية، ولها مصدران: الأول القراءة البيانية والأيديولوجية الجديدة للنص القرآني، و الثاني كراهية الغرب، والتغريب، بدوافع طهرانية عنيفة. ولذلك فقد شكّل نصّه قطيعة مع التقليدية السنّية المستسلمة أو الوادعة. كما شكّل قطيعة مع الإصلاحية الإسلامية الجديدة. نفوره من الإصلاحيين واضح الأسباب وهو تلوثهم بثقافة الغرب المدنسة، أما التقليدية فعلّتها عنده جمودها وخضوعها للأعراف والعادات الخانعة وللسلطات» [204].

(202) قطب، معالم في الطريق ، ص 60.
(203) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 179.
(204) السيد، «سيد قطب بعد أربعين عاماً.. أسئلة لا تبيد!».

وشرح السيد الرؤية العامة الجديدة التي أضاء عليها سيد قطب ومعه المودودي والندوي، فيذكر أنه مع هؤلاء الثلاثة صار ممكناً الحديث عن حركة أو حركات إسلامية، تعتنق نهجاً إسلامياً، يستند إلى نموذج حضاري ثقافي أعيد بناؤه وتحددت معالمه، أولاً بتبنيها «رؤية جديدة للعالم ولدور الإسلام فيه، دور النموذج المنفصل والمستقل والمكتفي في الحد الأدنى، دور البديل المنافس»، و ثانياً «إسلام إحيائي يعتمد في بناء نموذجه على إحياء اجتهادي لتجربة حضارية كاملة ومتكاملة، تستمد تسويقها ومرجعيتها من المصادر الإلهية في القرآن والسنّة وحقبة الراشدين فحسب، وتصل إلى ذلك عبر منهج تأصيلي في السلب والإيجاب»، و ثالثاً : «نظام شامل ذو أصل اعتقادي، إشكاليته حاكمية الهوية الذاتية المنفردة الطهورية، قاطعة مع سائر التجارب الأخرى، بما في ذلك، حقبتا الانحطاط والتغريب والتحديث»[205].

هذا الخطاب الذي دفع بتيار الهوية الإحيائي إلى حدوده القصوى، وبفكرة النظام الإسلامي الشامل المكتفي بذاته، وبفكرة دمج الدين بالسياسية، وبفكرة دولة الشريعة، إلى حدودها القصوى، ربط كل ذلك، بحسب السيد، بتكتيك استخدام القوة من قبل نخبة منفصلة عن الأمة، لأنها مؤتمنة على الشريعة. هذا ما يظهر بجلاء في موقف سيد قطب من فكرة الجهاد، إذ لم يعد الجهاد عنده، برأي السيد، موجهاً ضد الخارج فحسب، بل ضد الداخل في الاجتماع الإسلامي ذاته، فصارت أغراض الجهاد عنده «حماية المؤمنين حتى لا يُفتنوا عن دينهم، وكفالة حرية الدعوة، وإزالة كل قوة طاغية تقف في وجهها، وإقرار سلطان الله في الأرض، وإقامة العدالة الكبرى في العالم. فالجهاد في سبيل الله هو جهاد لتحقيق ربوبية الله للعباده، لتكون كلمة الله هي العليا، لا بإكراه الناس ليكونوا مسلمين، بل بإتاحة الفرصة لهم ليتخلصوا من ربوبية الطاغوت»[206] فمثّلت كتابات سيد قطب ومحمد قطب ـ بحسب السيد ـ دعوة صريحة «إلى نقض أسس الدولة في البلدان الإسلامية، بل في العالم، لإقامة الدولة التي لا يُطلعنا على شيء من تفاصيلها، غير أن الحاكمية فيها الله وحده»[207]!

(205) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 82 ـ 83.
(206) المصدر نفسه، ص 197.
(207) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 212.

ثالثاً: الإسلام السياسي الحركي

كان تأثير أطروحات سيد قطب حاسماً في تحولات فكر الحركات الإسلامية العنيفة لاحقاً، فمن «عباءة سيد قطب، كما يقول السيد، خرجت كل جماعات الإسلام النضالي المعاصر التي لا تملك في الحقيقة تصوراً لبدائل للأنظمة القائمة، لكنها مصممة وبالحديد والنار على هدم البنية القائمة من أجل أن يكون الأمر الله وحده»[208].

وتحولت أفكار قطب في الحاكمية، بحسب السيد، إلى مرشد لثورة جديدة عنيفة، خاضتها قوى إسلامية راديكالية، وما زالت تخوضها ضد نظمها السياسية القائمة: التكفير والهجرة، والجهاد الإسلامي، وجند الله، ثم لتصبح مقدمات لأفكار جديدة أشد غلواً من سابقاتها، اقتبسها قادة تنظيمات العنف من رحم كتابه معالم في الطريق ، هذا الكتاب الذي يقول عنه السيد «لقد اعتبر نص سيد قطب معالم في الطريق ، النص التأسيسي للإسلام الحزبي النضالي في المجال العربي. ويتضمن نص سيد قطب، على الأقل، الفكرتين النظريتين الرئيستين السائدتين اللتين تنطلق منهما، وتستند إليهما، الجماعات المكافحة: فكرة الجاهلية وفكرة الحاكمية، «فالعالم اليوم بما فيه العالم الإسلامي تنطبق عليه جاهلية مدمرة شبيهة بتلك الجاهلية التي كانت سائدة قبل الإسلام»[209]. إذ «شكّل بيان سيد قطب فرقعة عنيفة جلبت شباناً كثيرين من خارج مصر، بحيث يمكن القول إن كل حركة إسلامية مرّت بمرحلة قطبية، ثم انصرف الجميع عن المنظّر الأول للحاكمية في المجال العربي. الدولتيون بادروا إلى تطوير مشروعهم للدولة استعداداً للوصول إلى السلطة أو لمشاركة السلطات القائمة. والسلفيون الذي انضم إليهم ثوار حركة الجهاد انصرفوا إلى مصارعة الكفر العالمي بالوسائل الأمنية والعسكرية ناسين سيد قطب أيضاً»[210].

1 ـ الإسلام الحركي

لعل من أبرز وجوه هذا التأثير لأطروحات سيد قطب في الحركات

(208) المصدر نفسه، ص 212.
(209) المصدر نفسه، ص 192
(210) السيد، «سيد قطب بعد أربعين عاماً.. أسئلة لا تبيد!».

الإسلامية الراديكالية، هو أنه، وتمشياً مع توجه سيد قطب في مسألة الجهاد، فإن ما عرف بتنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينيات والثمانينيات، أصدرت كلها نشرات ورسائل تعتبر فيها الجهاد فرض عين، لا لأن ديار المسلمين محتلة من الأجانب فحسب، بل لأن الدولة لم تعد مسلمة، بسبب استيلاء الجاهلية عليها، أو لأن الجاهلية عمّت الدولة والمجتمع معاً، نتيجة الظلام الآتي من الغرب[211].

وفنّد السيد منطق سيد قطب المتهافت، سواء أكان بالاستناد إلى التراث الفقهي الإسلامي، أم قياساً على التجربة الفكرية الإسلامية في العصر الوسيط، فضلاً عن توضيحه النتائج الخطيرة لخطابه التكفيري الذي أحال المجتمعات الإسلامية إلى حالة من الإضطراب الدائم على الحدود الوهمية الدائمة للإيمان والكفر، بعد أن قلص المؤمنين إلى حفنة من الرجال والنساء المؤمنين بفكرة الحاكمية، وما تحولت إليه على يد ورثة أفكاره من الجهاديين الراديكاليين إلى العنف العاري والمجاني المدمر، حيث مال شباب الإخوان إلى نقده الجذري ونقد أيديولوجيته النضالية، وانصرفوا إلى تكوين تنظيمات مختلفة، من بينها جماعة الفتية العسكرية عام 1974، وجماعة التكفير والهجرة عام 1977، وجماعة الجهاد عام 1979[212]. وساهم سيد قطب في انشطار الحركة الإخوانية وتيار الإسلام السياسي إلى مدرستين، مدرسة مثّلها «الإخوان المسلمون» أو من ورث هذا التنظيم الإسلامي، وورث نهجه، ويسميها السيد «التيار الرئيس» في الإسلام الإحيائي، ومدرسة أخرى، وتيار آخر راديكالي تكفيري جهادي تناسل خطاب قطب، وطوره في كل اتجاه وصولاً إلى بن لادن. وعلى هذا، «ففي حين حاول الإخوان المسلمون البقاء تحت ضوء الشريعة، فإن الجماعات الإسلامية المنشقة عنها، والمعتنقة لفكر سيد قطب، انتقلت باكراً حوالى العام 1973 إلى العمل السري»[213].

ساعدت أطروحات قطب في هذا التحول، ولا سيما أن نهايته المأساوية أعطت لهذه الأطروحات زخماً خاصاً. إذ كثفت هذه النهاية رمزيته ورمزية أفكاره، فقادت إلى جيل جديد من الراديكاليين الإسلاميين. ولعل من أبرز

(211) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 197.
(212) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 193.
(213) المصدر نفسه، ص 194.

رجالات هذا الجيل الجديد عبد السلام فرج، أحد قادة تنظيم الجهاد، الذي حرر رسالة قبل إعدامه بتهمة التخطيط لاغتيال الرئيس السادات، باسم «الفريضة الغائبة». ويعني بها فريضة الجهاد، فأعطى الجهاد معاني لم يألفها الفقه الإسلامي الكلاسيكي، وتحول نصه إلى إنجيل للحركات الإسلامية الراديكالية في ما بعد. لذا يقدم السيد لبحثه حركات الإسلام السياسي المعاصر ، نص محمد عبد السلام فرج في الفريضة الغائبة ، وجاء فيه «إن الأحكام التي تعلوا المسلمين اليوم هي أحكام الكفار، بل هي قوانين وضعها كفار، وسيّروا عليها المسلمين، بقول الله سبحانه وتعالى: {**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**}، فبعد ذهاب الخلافة نهائياً عام 1924، واقتلاع أحكام الإسلام كلها واستبدالها بأحكام كفار، أصبحت حالتهم هي حال التتار نفسها. كما يثبت تفسير ابن كثير لقوله سبحانه وتعالى: {**أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون**}[214]. وقد تعددت أبواب الكفر التي خرج بها حكام العصر عن ملة الإسلام، بحيث أصبح الأمر لا يشتبه على كل من تابع سيرتهم، هذا بالإضافة إلى قضية الحكم، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية.. «من سوغ اتّباع غير دين الإسلام أو اتّباع غير شريعة محمد (صلى الله عليه وسلم)، فهو كافر». يعلق السيد على نص فرج بالإشارة إلى أن الجديد في رسالة فرج هذه «اعتبار الجهاد فريضة، والمعروف في الفقه السنّي التقليدي أنه فرض كفاية وليس فرض عين، لكن الأهم فيها (في رسالة فرج) اعتبار الجهاد فريضة في الداخل الاجتماعي الإسلامي، بينما المعروف تقليدياً أنه لا يكون إلا في مواجهة الخارج غير الإسلامي، وأن تلك الفرقة تربط العمل بالإيمان ربطاً ميكانيكياً بخلاف الفكر السنّي التقليدي كله، بحيث تسوغ سريان أحكام الكفر والجاهلية على الأفراد والجماعات التي ترى أن ممارساتها هي تخالف تصريحهم بأنهم موحدون مسلمون. ويشبه السيد أتباع الجماعة وأمثالهم، بأطروحاتهم هذه، بالخوارج القدماء، بينما استقر الأمر لدى المسلمين (أهل الجماعة) على اعتبار الإيمان تصديقاً، لا ينقصه العمل المخالف له ظاهراً، إلا إذا صرح المسلم نفسه بترك الإسلام، أما في ما عدا التصريح بترك الإسلام من ذنوب وسلوكات، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كاف لمواجهتها أو تصحيحها، كما استقر رأيهم على أن الجهاد واجب في مواجهة الخارج للدفاع عن أرض المسلمين، ولا يجوز استخدامه سلاحاً

(214) القرآن الكريم ، «سورة المائدة،» الآية 50.

في الداخل ضد أي فريق، مهما بلغ الخلاف في الرأي أو المسلك معه»[215].

أما في ما يتعلق بطريقة اقتباس فرج وجماعة الإسلام السياسي النصوص والسوابق التاريخية، فإنه يلاحظ أنهم يقتطعون تلك النصوص من حيثياتها، مع تجاهل السياق التاريخي والسياسي والفقهي لتلك الفتاوى والبيانات من أجل استخدامها السياسي والعقدي في الحاضر، وذلك مثل استنادهم إلى فتاوى ابن تيمية (728هـ)، ولا سيما فتواه القائلة إن التصريح بالشهادتين لا يكفي لاعتبار المرء مؤمناً أو مسلماً، إذ لا بد من أن يقترن ذلك بالعمل، أي أداء فرائض الإسلام، وإلا فإنه كافر يجب مجاهدته. يعيد السيد تلك الفتوى إلى سياقها التاريخي مذكراً بالغزو المغولي، ودخولهم بغداد عام 1258، واستيلائهم على العراق وعلى السلطة فيه، ثم في القرن الثالث عشر الميلادي بدا الإيلخانيون، حفدة هولاكو، يُقبلون على الإسلام، واستخدموا إعلان إسلامهم في صراعهم مع المماليك، وكان كثير من حكام الدويلات الإسلامية آنذاك يلجأون من أجل البقاء، على مصانعة المغول أو الصليبيين. وسئل ابن تيمية في خضم هذا الوضع عن حاكم يقاتل مع المغول ضد المسلمين، كما سئل عن حكم إسلام المغول ومدى صحته، «فأجاب وسط الأيديولوجيا المسيطرة في ذلك الصراع الوجودي بين العالمين: «إن المغول لا يزالون كفاراً ما داموا لا يفعلون شيئاً غير مقاتلة المسلمين، كما إن الذين يخامرونهم من حكام المسلمين لا يختلفون عنهم، فلا بد من مجاهدة أولئك إبقاء على الإسلام»، ومن ثم «وعلى الرغم من فظاعة الظروف التي سوغت تلك الفتاوى، فإن أكثرية فقهاء المذاهب الإسلامية آنذاك لم توافق ابن تيمية على فتواه[216].

كما ينبهنا السيد، في سياق نقده، إلى طريقة اقتباس الإسلاميين الجهاديين النصوص خارج سياقها التاريخي، ينبهنا أيضاً إلى أنهم استخدموا في الأعم الأغلب النصوص القرآنية التي تتصل بمسائل الكفر والإيمان بالذات، وهي وردت في سياق الصراع بين المسلمين في المدينة وقريش المعادية في مكة، أي وردت بحق عدو خارجي، بينما هم استخدموها لمصارعة (الجاهلية/الكافرة) في مقر دار الإسلام، حتى إذا اضطروا للتعيين لجأوا إلى فتاوى ابن تيمية، وابن كثيرة أو تلامذة محمد بن عبد الوهاب. كما

(215) السيد، المصدر نفسه، ص 184 ـ 186.

(216) المصدر نفسه، ص 187 ـ 189.

وجد لديهم جميعاً باستثناءات قليلة بيانات عقدية، يغيب فيها السياسي ويسيطر العقائدي والأيديولوجي. فهم يسلكون مسلك المخلص صاحب العقيدة: يريد إنقاذ المجتمع والدين، دين الله الذي حرّف، لذا يبدون وكأن همهم أن يستشهدوا لا أن ينتصروا، وكأنما لا خلاص لهم من الجاهلية إلا بأن يمضوا عمداً إلى الموت تكفيراً وتوبة. ولأن الحركات الإسلامية المعاصرة، بنظر السيد، هي بالأساس حركات إحيائية على الرغم من أنها تتعمد أن يكون لها تأثير سياسي، لا لأهداف سياسية، بل لكي تنفّذ برامجها الدينية حفاظاً على الهوية الخاصة وصفائها. أما التسييس الشديد اليوم في الحركات الإسلامية المعاصرة، فناجم عن الظروف الاستثنائية التي يمر به المجتمع والدولة في الوطن العربي والعالم الإسلامي[217].

وكانت الحركة الإسلامية الراديكالية نخبوية في الحدود القصوى، فصلت على طول الخط وبطريقة حدّية بين المؤمنين بفكرة الحاكمية والجمهور، بين الدين والأمة، وعمقت ذلك الطابع النخبوي عند جماعة الإخوان، فزادوا الشقة بين الشريعة والجماعة، وقد آذن ظهور الحاكمية وأيديولوجيتها بالافتراق بين الشريعة والجماعة، بين الدين والأمة بوصفها جماعة مؤمنة به. و«صارت تلك الأيديولوجيا التي تحددها النخبة هي المعيار لإيمان الجماعة أو انعدامه، وما عادت هناك حلول وسط. فإما أن تكون الأمة خاضعة لتلك الأيديولوجيا ويثبت إيمانها، أو لا تكون كذلك في نظر محدّدي الأيديولوجيا، فيتضاءل الإيمان إلى حد الزوال، وتتفاقم أزمة المشروعية لتصل إلى حدود التشكيك في الهوية الدينية والثقافية للمجتمعات الإسلامية»[218].

ويذهب السيد إلى أن المناخ الثقافي العربي الذي برزت فيه النخبوية التكفيرية، كان قد تغذى بالأيديولوجيات النخبوية، وفي مقدمها أيديولوجية اليساريين والقوميين ونظرتهما النخبوية إلى العالم، ويقول بوضوح: «وإذا شئنا أن نكون أكثر تحديداً، فإن مسائل الحتميات وعلائق النخبة بالمجتمع، والنظر في مسائل الاختلاف الثقافي والمعارضة السياسية، كل هذه الأمور صاغتها النخب القومية المتحولة إلى اليسار من حول الأنظمة الثورية القائمة في الستينيات. ما فعله الإسلاميون هو تقليد (تحليلات) و(حلول) تلك النخب مع إعطائها عناوين وشعارات إسلامية، فالجهاد المتحول باتجاه الداخل

(217) المصدر نفسه، ص 190.

(218) السيد وبلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي ، ص 23.

(الجاهلي) هو نفسه الصراع الطبقي، وحرب الشعب الطويلة الأمد وحتمية الحل الاشتراكي، هي نفسها حتمية الحل الإسلامي، والطليعة الثورية قائدة الطبقة العاملة إلى الاشتراكية هي نفسها «الفتية الذين آمنوا بربهم» عند سيد قطب، و«الغرباء» عند صالح سرية»[219]. وبعد هذا يستدرك السيد ليقول «لكن كما إن تعامل اليساريين مع الأنظمة والجمهور والأفكار لا يمكن تبريره.. فمن باب أولى ألا نبرر للإسلاميين الحزبيين تلك الانزياحات القاتلة في الوعي، وفي تأويل الرموز، وفي المسارعة إلى النزاعات الداخلية والحرب الأهلية باسم التأصيل واستنطاق النصوص أو تأويلها»[220].

ويشير السيد إلى منحى التطور التصاعدي للنزعة التكفيرية والإقصائية الممتزجتين بالعنف حتى تصل إلى حلقة بن لادن والظواهري. فعندما تبلغ الأجواء في توترها الدرجة التي بلغتها في السبعينيات والثمانينيات «فإن سلوكيات سائر الأطراف تتجاوز إلى حدّ كبير أكثر التأويلات الأيديولوجية تطرفاً وغرابة، ولعل خير مثال يوضح ما نقصده: «الجبهة العالمية» التي أعلن عنها أسامة بن لادن، وأيمن الظواهري عام 1997»[221].

وغدا العنف جزءاً من الإسلام السياسي، وسبب ذلك، كما يذهب السيد، أن هذا الإسلام السياسي الراديكالي «يملك مشروعاً تغييرياً ثورياً يريد إقامة الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة»، وعندما ظهر وتطور في الستينيات من القرن العشرين، كانت قد اختفت أجواء الحوار والنقاش، وتعدد الآراء التي يمكن من خلالها الانتقال سلمياً إلى إقامة ما يدعوه بـ «الدولة الإسلامية»، عندها «ظهرت الأطروحة العنيفة، بوصفها الخيار الوحيد للقيام بهذا الانقلاب الجذري»، فالأجواء العربية لم تكن ملائمة في ظل الحرب الباردة، والانقسام بين الأنظمة العربية على حاشية الانقسام العالمي من جهة، ولأن الإسلاميين أنفسهم كان أكثرهم في السجون أو ملاحقين من جهة ثانية، ما يعني أنه لم يكن هناك بيئات صالحة للنقاش والتغيير السلمي للأوضاع العربية، بينما كان الإسلاميون يرون أن الإسلام لم يكن موجوداً في الدولة والمجتمع، وعلى هذا الأساس أرادوا إعادة حضوره، تحت هدف «الدولة

(219) المصدر نفسه، ص 38.

(220) المصدر نفسه، ص 39.

(221) انظر الحوار الذي أجراه تركي الدخيل مع رضوان السيد على «قناة العربية» بتاريخ 5 أيار/مايو 2006.

الإسلامية»، فوجدوا أن العنف هو أسهل الطرق، فاستخدموا آيات مقتطعة من سياقها لتبرير سلوكهم العنيف، بينما القرآن يقول {**كتب عليكم القتال وهو كره لكم**}[222]. أما عن الآية {**واقتلوهم حيث ثقفتموهم**}[223]، وهذه كانت خاصة بالصراع على مكة الذي انتهى بانتهاء الصراع عليها، فيخلص السيد إلى القول: «هناك قطيعة هائلة على كل المستويات بين الإسلام التاريخي والإسلام المعاصر وليس بينهم تقريباً علاقة إلا من الناحية الرمزية. إنها نبتة غريبة، وسببها العصر الاستعماري والحقبة التي تلت هذا العصر الاستعماري وما تلاها من سقوط الخلافة». ثم أتى فشل المشروع العربي، عقب ذلك، في إقامة الدولة الحديثة: الدولة الوطنية أو القومية العربية أو حتى المحلية الناجحة في التنمية والناجحة في صون الحقوق الوطنية، فظهرت الأصولية العنيفة ذات الأبعاد الرمزية الكبيرة التي اعتمدت في صعودها على هذه الإهانة، وهذا الاستخفاف الذي نال من الإنسان العربي والإنسان المسلم، واعتمدت الحركة الإسلامية العنيفة على مسألة «الولاء والبراء» التي تستبعد المخالف من الدين، فأخرجوا في تطبيق هذا المبدأ ثلاثة أرباع الشعب على الأقل من الإسلام، والحال أن مسألة الولاء والبراء تتعلق بالصراع على مكة والصراع على البيت الحرام، والخلاف حينها كان مع المشركين ونُسخت الآية[224].

وهكذا فإن الذي حدث في النصف الثاني من القرن العشرين عند الإسلاميين الشيعة والسنّة، بحسب السيد، هو ظهور (عقائديين جدد) وليس علماء كلام جدد، تسلموا المرجعية إلى حد بعيد من الفقهاء، وبذلك ازدادت المؤسسة الفقهية ضعفاً وزاد استتباعها من جانب الدولة، بحيث اتسع الفراغ، فسارع العقائديون الأصوليون إلى ملئه، «ونشروا صورتهم الانقسامية عن العالم، والصورة عن العالم عندهم، كما قال بن لادن، إنه منقسم إلى فسطاطين أو معسكرين: معسكر الإيمان ومعسكر الكفر، أو معسكر طهري حصري وإقصائي يسوده مبدأ «الولاة والبراء»، بهذا يصبح لا مجال فيه للتنازل والتسامح والتسويات، ليس تجاه العالم فقط، بل تجاه المسلمين الآخرين أيضاً»[225].

---

(222) القرآن الكريم ، «سورة البقرة،» الآية 216.

(223) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 191.

(224) انظر الحوار الذي أجراه تركي الدخيل مع رضوان السيد على «قناة العربية» بتاريخ 5 أيار/مايو 2006.

(225) رضوان السيد، «لاهوت الأديان والتسامح،» الاتحاد (الإمارات)، 2007/4/8.

ويخلص السيد إلى نتيجة سياسية مفادها: «إن الدمج بين الدين والدولة من خلال رؤيـة الحاكميـة، في تقليد غير واعٍ لأنظمة الحكم العربية ذات الطابع الكوربوراتي، زاد الإسلاميين بعداً عن فكرة الديمقراطية وممارساتها في الستينيات والسبعينيات»[226]، لهذا عندما قدّم السيد تعريفه لحركات الإسلام السياسي، ربط بين سعيها إلى بناء ما تسميه «الدولة الإسلامية» واستعمال العنف، إذا كان ضرورياً لخدمـة الهـدف، وبـين الطابع السري للبنية التنظيمة لتلك الحركات أيضاً، أو كما يقول «أما حركات الإسلام السـياسي، فأقصـد بهـا تلك التي تصرّح بهدف معلن هو السعي بشتى الوسائل المتاحـة لإقامـة الدولـة الإسـلامية التـي مضـمونها تطبيق الشريعة الإسلامية، وتملك بنية تنظيمية علنية أو سريـة... صـالحة لأن تُتخـذ أساسـاً لإقامـة النظـام السياسي الإسلامي المنشـود»[227]. أمـا مـن ناحيـة تطـور الوقـائع، فيشـير السـيد إلى أن التشـكيل السـياسي للحركات الإسلامية اكتمل إلى حد ما في الثمانينيات، وتحولت هذه الحركات إلى قـوى أساسـية في المعارضـة على الساحة السياسية، فضلاً عن ازدياد المشهد السياسي في المجـال العـربي جمـوداً وانغلاقـاً عـلى الأصـعدة كافة. وتزايد الاستقطاب السياسي، ليس بين الإسلاميين والسلطات فحسب، بل بـين السـلطات وسـائر قـوى وفئات المجتمع المدني، حتى تلك المعروفة بمعارضتها لرؤى الإسلاميين. وتحولت الأنظمة الحاكمة في عمليـة الصراع من مواقع الدفاع إلى مواقع المبادرة والهجوم[228].

2 ـ الإسلام السياسي الشيعي المعاصر في إيران

يذهب السيد إلى أن منازع الإسلاميين الإيرانيين قبل العالم 1978، لم تختلف كثيراً عما كـان يجـري في العـالم العربي منذ الأربعينيات، حيث ظهر لدى الإسلاميين الإيرانيين الشيعة تيار إحيائي خارج المؤسسة الدينية[229]. ويروي كيف فوجئت النخب الدينية الإيرانية بالنزعات الكمالية لرضا شاه، الذي نحّي من جانـب البريطـانيين والسـوفيات قبل أن تُعـد صـفوفها لمواجهتـه، وقـد خلفـه محمـد رضـا شـاه، الـذي دعمـه المرجـع الـديني الكبـير يـرد جـردي

(226) رضوان السيد، «الإسلام المعاصر: تياراتـه الفكريـة والسياسـية والتحـولات الثقافيـة في العـالم،» (الملتقـى الفكـري للإبداع، 21 تشرين الأول/أكتوبر 2005)، <www.almultaka.net >

(227) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 205

(228) المصدر نفسه، ص 206.

(229) السيد وبلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي ، ص 32.

(1961). بيد أن كثيراً من المرجعيات الشيعية بزعامة آية الله الطبطبائي قمي وآية الله الكاشاني، عادوا إلى ساحات الصراع على هوية إيران في أثناء فترة حكم محمد رضاه شاه الأولى، حيث شهدت نوعاً من الحياة الحزبية النسبية، واستطاعوا إرغام الشاه على إبطال الكثير من القوانين والإجراءات ذات العلاقة برجال الدين وهوية البلاد. وحظي تنظيم «فدائيان إسلام»، الذي قام في العديد من التظاهرات والاغتيالات بزعامة نواب صفوي، بدعم الطبطبائي والكاشاني، ثم ظهر فريق آخر بزعامة آية الله الخميني، ظل يعتبر النظام الملكي خطراً على الدستور وعلى إسلامية البلاد.

انصرف محمد رضا شاه، في الستينيات بعد ضربة الأحزاب السياسية، إلى تجديد شرعيته عن طريق إجراءات تحديثية وإصلاحية، اعتُبرت أنها ترضي الولايات المتحدة والفلاحين والبرجوازية المدينية، ثم تحدث الشاه عامي 1971 ـ 1972 عن ضرورة فصل الدين عن الدولة، وضرورة إنشاء مؤسسة تعليمية دينية تابعة للدولة، كما إنه اعترف بإسرائيل[230].

أثارت تلك القوانين والمراسيم والاتجاهات سخط مجموعة من الفئات الشيعية: الجبهة الوطنية، وتجار البازار، ورجال الدين في غياب قنوات التحرك والتعبير القانونيتين، فما أمكن لتلك الفئات أن تتحرك باستثناء رجال الدين وطلبتهم، الذين تصدّرهم الخميني، والذي خرج في آذار/مارس 1963 حاملاً المصحف بيد والدستور باليد الأخرى، معلناً أن الشاه خان الإسلام والدستور، فقُمعت التظاهرات بعنف في حزيران/يونيو 1963، ونفي الخميني إلى تركيا، فمضى من هناك إلى العراق عام 1965، وأقام في النجف. وقد بلور برنامجه عام 1975، وكان قد أوضح عام 1971 في كتابه الحكومة الإسلامية ، البديل الإسلامي للحكم في إيران على أساس نظرية «ولاية الفقيه» في عصر الغيبة[231].

قارن السيد بين التجربتين المصرية والإيرانية، فلاحظ أن الحياة الديمقراطية في البلدين تعطلت عام 1954، غير أن نظام ثورة تموز/يوليو المصرية ظل يحظى بدعم شعبي قوي على الرغم من مواجهة الإسلاميين، في ظل صراعه مع إسرائيل وفرنسا وبريطانيا، والولايات المتحدة في ما بعد،

(230) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 139.
(231) المصدر نفسه، ص 140.

حول الثروة الوطنية، والاستقلال، ومطالب العرب القومية. بينما أدت المواجهة بين النظام الإيراني ورجال الدين إلى توحيد رجال الدين وتجار البازار ورجالات الجبهة الوطنية تدريجياً حول الخميني». وعندما تعطلت الحياة السياسية في إيران، حاولت الجبهة الوطنية تنظيم نفسها أواخر الخمسينيات، وتحركت بعض الشيء في الستينيات، إلى جوار تحرك اتحادات الطلبة ونقابة المعلمين. ولكن منذ منتصف الستينيات صار النشاط السياسي سرياً، وهيمنت عليه الحركات الراديكالية: حزب تودة وفرق اليسار الجديد. غير أن الانفجار الديني أتى مبكراً عام 1963 بزعامة الخميني، فالمرجعيات الدينية في إيران ملكت دائماً تنظيماً فضفاضاً حولها، مكّنها من الحركة بفاعلية وسرعة، لا تملكها الأحزاب السياسية. أما عن الراديكالية الانفجارية التي ميزت تحركات رجال الدين الإيرانيين، فيعيدها السيد إلى عاملين رئيسين:

أولهما ، يتعلق بتأثيرات الطبيعة الثنوية التي ميزت الديانات الإيرانية القديمة وتجلت بالصراع الدائم بين مبدأي الخير «أهورا مزدا» ومبدأ الشر «أهرمن» الذي لا ينتهي إلا بانتصار مبدأ الخير.

والعامل الثاني ، يتعلق بأن التشيُع يقوم على مبدأ الحق لا المصلحة، ولا مجال للتسوية بينهما، فضلاً عن أن «الغيبة» تستبطن توجهاً مهدوياً، ونشوراً حدّ منه في الحالات العادية «مبد أ التقية» الذي سرعان ما يتوارى في الأزمات الكبرى. وقد تمثلت قدرات الخميني القيادية في جمعه في مشروعه بين البعد الكاريزمي للإمامة الشيعية، والبعد العملي الذي دفعه إلى موضعه المقدس: ولاية الفقيه عام 1971، ولولا ذلك، لما أمكن تحويل التمرد شبه المهدوي للجمهور إلى حركة لإنشاء سلطة وتأسيس دولة عام 1979[232]. نجح اليساريون الإيرانيون بتنظيماتهم السرية في حشد الجمهور من أجل مواجهة السلطة، لكن عندما ظهر أن حكم الشاه على انقضاء، فإن الجمهور ونخب الدولة آثروا تسليم الأمر إلى المؤسسة الدينية.

كما إن البيئة الإيرانية اختلفت في مسألتين عن الحالة المصرية والعربية: التقدير العالي في إيران للفكرة الدستورية. فمنذ الثورة الدستورية (1905 ـ 1906) ظلت مسألة العودة إلى الدستور القاسم المشترك بين سائر التيارات السياسية، وهذا ما دفع الخميني إلى إصدار دستور موقت قبل مضي عام على

(232) المصدر نفسه، ص 147 ـ 148.

نجاح الثورة، وجرى تثبيته في استفتاء شعبي عام 1981، بينما لم تؤدِ الفكرة الدستورية دوراً لدى الإحيائيين الإسلاميين العرب، وبخاصة بعد تحول الشريعة في وعيهم إلى أيديولوجيا. أما المسألة الثانية التي ميزت الإسلاميين الإيرانيين عن زملائهم العرب فتتمثل في تلك التجربة الجماهيرية الزاخرة التي استمرت أكثر من عام، أقام فيها الملايين في الشارع من أجل إسقاط نظام الشاه، وبذلك ما عاد ممكناً استئثار المرجعية الفقهية بالأمر بمعزل عن مشاركة الجمهور الذي صنع الثورة. لهذا برزت الطبيعة المركبة في طرائق تدوين الدستور الإيراني، وفي تقسيم السلطات والصلاحيات، وتعدد الأجهزة الوسيطة بين البرلمان وولي الفقه، والتوتر الداخلي في توزيع السلطات، وممارسة السلطة بين الرمزي (الشرعي) والمصلحي (التمثيلي) والتدبيري (التنظيمي والإداري). ويلاحظ السيد أن الغلبة كانت في البداية للرمزي في أكثر الحالات، وللتدبيري في أقلها، ثم اتجهت في الأعوام الأخيرة لتغليب الشأن التدبيري استناداً إلى المصالح دونما صدام مع الرمزي[233].

ويذكر السيد أن التجربة السياسية الإسلامية للثورة الإيرانية، قد تركت أثرها في الإسلاميين العرب من خلال أمرين: إن اشتراع الدستور الإسلامي في إيران اقترح حلاً لمسألة المرجعية، وإن الانتخابات، وصندوق الاقتراع، أظهرتا إمكان الثقة بالجمهور من أجل مصالح الأمة من جهة، واستقرار النظام من جهة ثانية. في حين «ظل الإسلاميون العرب حائرين في كيفية تطبيق الشريعة أو إقامة الدولة الإسلامية، منذ أن حاصروا أنفسهم بمسألة الحاكمية التي لم تفرق بين المرجعية العليا من جهة، والتنظيم والتدبير من جهة ثانية. وهذه مسألة حلها الدستور الإيراني عن طريق التفرقة والمزاوجة بين الأمرين في الوقت نفسه»، فالإسلام شريعة مرجعية عليا للدولة والنظام، والمؤسسات الدستورية مؤتمنة على هذه المرجعية، وفي ظل النظام المؤسسي هذا تقوم هيئات تشريعية وتنفيذية وتنظيمية بتدبير أمور المجتمع، وتدبير شؤون الدولة. ويرى السيد أن هذه المأسسة تمنع شخصنة المرجعية والشريعة، ويمكن أن نحترز حول ملاحظة السيد بالقول: إن المرشد العام أو «ولي الفقه» الذي يقف على رأس النظام الإيراني، يبقى المظهر الأبرز لشخصنة المرجعية والشريعة، ولعل هذا الوضع لم يكن غائباً عن السيد، إذ ركّز اهتمامه على

(233) السيد وبلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي ، ص 34.

وجود الآليات المؤسسية التي تنظم وترتب عملية تجديد النخب الحاكمة، وتبعدها عن الجمود. أما عن العلاقة مع الجمهور، فيرى السيد أن الإسلاميين الإيرانيين صححوها عن طريق العودة إلى هذا الجمهور بالاستفتاء والاقتراع، بشكل منتظم وعلى المستويات كلها[234].

3 ـ بعض مظاهر الحركة الإسلامية الراديكالية: أسبابها وتحولاتها

بالعودة إلى الحركة الإسلامية الإحيائية واستطالاتها العنيفة، يذهب السيد إلى أن الإحيائية الإسلامية قويت وتعمقت لثلاثة أسباب: قويت لأنها استُخدمت في الستينيات والسبعينيات في سياق الحرب الباردة من قبل الغرب، والأنظمة التقليدية، وذلك لمصارعة الناصرية واليسار، وللضغوط القاسية التي تعرضت لها من جانب السلطات في بلدان عربية رئيسة، ثم لاستخدامها في مصارعة السوفيات في أفغانستان، وفي المرة الأولى تسيّس الإحيائيون، وتمرسوا بالصراع الأيديولوجي، وفي المرتين الثانية و الثالثة تحشدوا في مكان واحد، وحملوا السلاح، وصارت لهم قيادات كاريزمية[235]. فتنامت قوتهم الجماهيرية بين العامين 1947 ـ 1981، حتى صارت اتجاهاً جماهيرياً واسعاً وغلاباً. وقد أطلق الإسلاميون على هذه الموجة اسم: الصحوة الإسلامية، بينما درسها برنارد لويس تحت عنوان: عودة الإسلام[236].

وتنامى في سياق تلك التحولات الاتجاه نحو الاعتماد على العنف في التغيير، طالما أن الوصول إلى السلطة يقف على رأس مطالبها التي هي الشرط التمهيدي لتطبيق برنامج الحركة الإسلامية الراديكالية في تطبيق الشرعية، فالحاكمية عند سيد قطب، وعند سائر الحركيين الجهاديين الذين تعاقبوا من بعده، هي حكم الله في الأرض عن طريق تطبيق الشريعة. لهذا أصبح لديهم الوصول إلى السلطة لتطبيق شريعة الله، هو مسوغ المشروعية، وليس إرادة الناس أو انتخابهم[237].

(234) السيد، « الفكر الإسلامي المعاصر في المجال العربي: أصوله واتجاهاته وتحولاته،» ص 46 ـ 47.
(235) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 261.
(236) السيد، «الهوية الثقافية بين الخصوصية والتبعية،» ص 19.
(237) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 259.

وقد عزّز توجههم ذاك كونهم اعتبروا أن الإسلام في خطر، لذلك فهم يريدون «حمايته بسلطة الدولة، عن طريق الوصول إلى السلطة وتطبيق الشريعة. وهذا معنى قول حسن البنا: الإسلام دين ودولة ومصحف وسيف، الإسلام دين ودنيا، أي إنه مؤثر فيها، هذا صحيح. أما المصحف والسيف، فيعنيان تسخير الدولة للدين، أو الدين للدولة»[238]. وتتعارض هذه التصورات، كما يرى السيد، مع التجربة التاريخية عند المسلمين السنّة، التي هي بالأساس تجربة اجتهادية، بمعنى أنها ليست منزلة، ولا يمكن إلزام أحد بها، إذ إن أساس السلطة عندهم هو الاختيار. أما الشكل فقد يتغير تبعاً لرأي الأمة أو مصلحتها، على أن يظل معروفاً ضرورة تطبيق الحدود، في القضاء، وما يتصل بذلك من أمور تتعلق بالمعاملات وتوابعها.

غير أن الإسلاميين الجدد المعاصرين تجاوزوا حدود تلك التجربة الإسلامية، وذلك لأنهم أدركوا مندهشين، بحسب السيد، أن الجماهير ليست معهم، عندما كانت الأنظمة القومية لا تزال تستقطب الجمهور، فعادت لتستخدم فكرة الحاكمية، والقول إن المجتمع كفر لاستعارته نظام حياته من الغرب، فلا بد من اعتزال هذا المجتمع، والتطهّر من أوضاره في حركة هجرة داخلية، ليصار بعد ذلك إلى تغيير هذا المجتمع بالقوة. وعلى الرغم من أن الإسلاميين لم يصرحوا في كتاباتهم القليلة بذلك، إلا أن هذا المفهوم يعود إلى الجاهلية ويجب إدانته[239]. وقد اعتمد هؤلاء الإسلاميون في الوصول إلى استنتاجاتهم تلك، وفي مفاهيمهم التكفيرية والعنيفة على منهج «التأصيل». وقد شرح السيد هذا المنهج وظروف نشأته بقوله: «إنه في الحقيقة منهج استخدم في مجال الفكر الإسلامي منذ الثلاثينيات، ولا يزال قوياً حتى اليوم، وهو منهج جديد في الحقيقة مقارنة بالمنهجين المعروفين في الفقه الإسلامي: المنهج القياسي، ومنهج مقاصد الشريعة. فالتأصيل هو ردّ الشيء أو الأمر إلى أصله، ويقصد به الإسلاميون الاحتكام في المسائل والقضايا كلها إلى أصلها في الشريعة الأساسية: القرآن والسنّة»[240].

ويشير السيد أيضاً إلى أن الفكر الإسلامي المعاصر ساده اليوم، بتأثير من

(238) المصدر نفسه، ص 262.
(239) السيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل ، ص 29 ـ 31.
(240) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 181.

حركات الصحوة وفاعليتها منهج التأصيل الذي بدأه السيد رشيد رضا، على نحو غير كامل، وربما غير واع، وظل السيد رشيد رضا، على الرغم من كل شيء، فقيهاً يهتم بالتدقيقات الاستدلالية وطرائق علماء أصول الفقه، ومنهجهم التقعيدي والقياسي. أما الصحويون والراديكاليون منهم على الخصوص، فإنهم يمضون بشكل مباشر، ودونما توسط من أي مبدئيات نظرية إلى القرآن، لأنهم في أغلبيتهم العظمى، لم يتلقوا ثقافة فقهية أصلية منتظمة. وهم يصلون سريعاً إلى استنتاجات، تتخذ لديهم سمة العقيدة غير القابلة للنقاش. فالتأصيل والحال هذه، هو برأي السيد، ليس عودة إلى التقليد، وليس هو الإسلام التقليدي، بل هو أمر جديد تماماً، يشبهه السيد بمسلك البروتستانت الأوائل في القرن السابع عشر، الذين ألغوا الكنيسة، ولجأوا إلى العهدين القديم والجديد. بيد أن البروتستانت الأوائل فهموا الأمور غالباً بطرائق مجازية، بينما فهمهما الإسلاميون الراديكاليون بالطريقة الظاهرية. وهم وإن وسّطوا ابن تيمية، أو ابن كثير، أو ابن قيم الجوزية أحياناً بينهم وبين القرآن، ولم يقيموا تفرقة واضحة بين الأمور العقدية، والأخرى اليومية التدبيرية، لذا يتحول كل خصام بينهم وبين السلطة السياسية خصاماً عقائدياً لا حل له إلا بالنصر أو الشهادة[241].

أما عن كيفية تعامل الإحيائية الإسلامية مع النص الذي تحاول أن تصل إليه من دون توسطات، بحسب زعمها، فيذهب السيد إلى أنها دأبت على الفصل بين النص والتقليد، لتعيد بذلك للنص قدسيته، وتزيل ما علق به من أوصاف التقاليد وتدنيساتها، وغدت في السبعينيات تنظر إلى النص بصورته المجردة، منزهاً عن أسباب النزول وعن تقاليد السلف. أما خطوتها التي ترتدي عند السيد، أهمية حاسمة فتتمثل «في إخراج النص عن احتضان «الجماعة» ومرجعيتها، ولو عبر علمائها المختبرين»، فقد صارت النصوص المقدسة، والشرائع بمثابة قوانين مفروضة أو منزلة لا علاقة للبشر بها، إلا وجوب تطبيقها كما هي، ويعني ذلك عند الأصوليين المتشددين أن الإسلام «خرج عن الدولة والمجتمع، ولا بد من فرضه عليهما من جديد، بل هذا يعني سقوط الأطروحة الفقهية والأصولية القديمة التي تعتبر مصادر التشريع أربعة: القرآن والسنّة والإجماع والقياس»[242]

(241) المصدر نفسه، ص 169، والسيد، «الفكر الإسلامي المعاصر في المجال العربي: أصوله واتجاهاته وتحولاته،» ص 45.

(242) رضوان السيد، «قضايا الأصولية والإصلاح،» الحياة ، 2005/6/11.

غدت المرجعية الوحيدة لدى هؤلاء الأصوليين المتشددين هي للنص الإلهي والنبوي، فنصّبوا أنفسهم وحدهم أوصياء عليه، وعلى تفسيره، واستخدامه. إنهم «يحفظون النصوص، ولا يرون بعد ذلك حاجة إلى دراسة الآليات التقليدية للقراءة، باعتبار أنهم يقومون بالاجتهاد، وباعتبار التقليد أمراً سيئاً ومنبوذاً، وهكذا يجمعون على التجريد والتفرّد بالقراءة، ورؤية الواقع بعيون حروف النص دون روحه، وإرادة فرض القراءة الحرفية هذه على الواقع، فيكتسب بذلك النص عصمة مبسطة، تتلاءم والذهنية غير التصالحية مع الدولة والمجتمع أو مع العالم»، والحال أن كل أصولية في ديانات أصحاب النصوص المقدسة، أو الموحاة، تنتهي إلى إن تكون حرفية، تضع النص والواقع في أزمة لا حل لها إلا بإلغاء أحدهما أو تحطيمه، ثم يخلص إلى القول: «إن أخطر مظاهر ونتائج هذا التنامي الأصولي: إلغاء الجماعة بإلغاء مرجعيتها في الدين والدنيا، وقد شهدنا حكم طالبان، وحكم الترابي والبشير في السودان، وكلا الحكمين اعتبر أنه يطبق الشريعة، ويثبّت الهوية. ولكن لأن الدين صار دين السلطان فقط، أو لأنه ذريعة للسيطرة على الناس، فقد انتهى إلى فقدان الناس وفقدان المجتمع، وفي النهاية التنازل عن أساسيات الشريعة من أجل الاستمرار في السلطة المجردة وحسب!»[243]. لهذا اعتبر هذه الأصولية المتشددة خطراً كبيراً على المسلمين «إنها تُنهي كل فكر آخر، ثم لا تفرق في الهجوم على الأمريكيين أو على السعودية. وهي خطر فكري وخطر أمني، وخطورتها الفكرية أفظع وأشد من خطورتها الأمنية»، ويستدرك ليقول «ولا يمكن استئصالها ما دام الأمريكيون هاجمين علنياً، فعلى الرغم من سيئات الأصولية، إلا أنها تبدو الآن المظهر الأشد فاعلية لمقاربة العرب والمسلمين للغز والأجنبي»[244].

يلاحظ السيد أن منطق بن لادن والظواهري والغامدي، يركز على ثلاث نقاط: استمرار الصراع بين التوحد والشرك، ومواجهة الحكام والمسلمين معاً في ديارهم، لأنهم كفار حتى لو صاموا ولو صلّوا، وحصر الجهاد بالقلة المؤمنة المتمثلة به وبأصحابه ضد هذا الكفر الشامل تحت قيادته هو وأمثاله. ويعلق السيد على هذا المنطق الرهيب، بالقول: «من الواضح أن التشخيص

---

(243) المصدر نفسه.

(244) انظر الحوار الذي أجراه جعفر العقلي مع رضوان السيد في: الطريق نحو الاستقلال والسلام (الأردن) (أيار/مايو 2006)

للمشكلة خطأ، كما أن تكفير المجتمع والدولة جريمة، ثم من كلفه هو والظواهري للقتال باسم الإسلام؟! كيف يمكن فهم المشكلات السياسية والاقتصادية بيننا وبين الولايات المتحدة باعتبارها مشكلات بين التوحد والشرك؟! فحتى الدولة الإسلامية التي كانت تقسم العالم إلى دار السلام ودار حرب ما كانت تعتبر مشكلاتها مع العالم، أو علاقاتها به، قائمة على الإيمان والكفر، وفقهاء المذاهب الثلاثة الكبار: أبو حنيفة، ومالك، وابن حنبل اعتبروا أن علة الجهاد هو العدوان، أو الخوف منه، وأن الكفر ليس مبرراً للجهاد. وحتى الشافعي الذي أجاز الجهاد بعلّة الكفر، إنما قصد مجاهدة الجيوش، وليس الناس العاديين. ثم أين هو الإنسان العاقل الذي يعتبر الآن أن علينا مجاهدة العالم بداعي الشرك؟ أو أن أمريكا إنما تخاصمنا لأننا من أهل التوحيد؟!»[245].

ويرى السيد في تحليله للأفعال العنيفة الأخيرة للحركيين الإسلاميين الجهاديين، أنها نوع من «الفتنة» التي كان يتحدث عنها الإسلام الكلاسيكي، إنها مظهر للانقسام داخل الإسلام نفسه، «لذلك أثارت ردود الأفعال هذه انشقاقاً داخلنا، فهي ردود انتحارية... أو ما سمّاه الأقدمون فتنة تشبه الحرب الأهلية... وما عادت أمريكا تتضرر إلا في الحد الأدنى من ردود الأفعال هذه»[246].

لذا بات السيد ينظر إلى أحداث 11 أيلول/سبتمبر على أنها «عملية انتحارية ذاتية»، وعلاقتها بالإضرار بأمريكا علاقة هامشية، تأتي بالدرجة الثانية أو الثالثة... والهدف الأساسي لمرتكبي 11 أيلول/سبتمبر هو أن يحققوا قوله تعالى {**ليظهره على الدين كله**}[247] أن هناك فسطاطين، وهذان الفسطاطان يتصارعان من البداية إلى النهاية، وأنه لا بد من أن ينتصر فسطاط الإيمان على فسطاط الكفر. ويصرّون على تسمية الأمريكيين: اليهود والصليبيين، ويخلطون بين الأمريكيين والأوروبيين، «هذا وعي لا علاقة له بالوقائع الجارية عندنا»، وصار العنف لديهم نوعاً من العبث «ودليلي الكبير على أن الأمر صار عبثاً وانتحاراً، في ما يسمى الظاهرة الجهادية، هو كيفية تطور الأمور في

(245) رضوان السيد، «صراع الأصوليات ومصائب المسلمين،» الاتحاد ، 2003/9/21.

(246) انظر الحوار الذي أجراه تركي الدخيل مع رضوان السيد في برنامج «إضاءات» على «قناة العربية» بتاريخ 9 تشرين الثاني/نوفمبر 2007.

(247) القرآن الكريم ، «سورة التوبة،» الآية 33.

العراق إلى نزاع داخلي وحرب أهلية سنّية سنّية وشيعية شيعية، وعربية كردية؟! ما عاد من الممكن تفسير الأمر على أنه رد فعل على هجوم قامت به الولايات المتحدة»، ويتساءل السيد: ما الذي يقصده الذين يفجرون القطارات في لندن أو في مدريد؟ ما هو الهدف الذي يريدون تحقيقه، أسيهدمون النظام الإسباني أو الإنكليزي مثلاً؟ ويجيب: «لم يعد للأمر من سبب معقول... إنهم يشكون من عمى في الرؤية... عندهم مشكلة: يشعرون بعدم الراحة، يشعرون بالغضب، كيف يمكن أن ينفثوا غضبهم؟ كيف يمكن أن يشفوا غليلهم؟... يعتقدون أن هذه الحضارة الغربية حضارة يهودية وإجرامية، وأنها ضد المسلمين... فانفجر الغضب بهذه الطريقة، وما عاد اللهجمات المحددة هدف محدد، صارت من أجل الضرب وحسب»[248].

ويشير السيد إلى أن التحولات الأخيرة في الظاهرة الجهادية لتنظيم القاعدة، لم تعد ترتبط بها مباشرة، صار هناك أفراد، غير مرتبطين بتنظيمات معينة، هم على استعداد للانتحار، أو أن يقتلوا، أو يفجروا أنفسهم. صار هناك أناس جاهزون بالآلاف لتلبية أي نداء يوجه إليهم عبر الإنترنت إلى هذه البقعة من الأرض أو تلك، بتحويلها إلى أرض جهاد، وصار الآلاف جاهزين لكل شيء، منتظرين نداء الجهاد من أي طرف، وبالتالي صار بالإمكان توظيفهم باسم الجهاد من قبل أي طرف كان. ثم إن الإلهام الرئيس لظاهرة الموت الانتحاري قد أتت من بن لادن، إلا أن هذه الظاهرة تجاوزت بن لادن وإلهامه[249].

لا تغرب عن بال السيد المفاعيل الصادمة للسياسة الأمريكية وتعدياتها وهجماتها، وأخطاؤها في الساحة العربية. لكنه لا يجد تناسباً بين هذه، وتلك الردود من الأفعال التي لا تفضي إلى مكان. وهو يرى أن هذه الدولة الأعظم في العالم توجد لديها مشكلات مع كل العالم، مع الكبار والصغار وذوي الأحجام المتوسطة من الدول، «لكن أجد أن ردود أفعال وإجابات العالم المتصارع مع أمريكا مجدية أكثر بكثير من ردود أفعالنا... عداؤنا نحن لها، وردود أفعالنا عليها بلا إيجابية.. وأنتظر إجابة من عندنا للخروج من هذا المأزق، لأننا لا نواجه فقط تعديات أمريكا، وهجوماً أمريكياً، بل عندنا

(248) انظر الحوار الذي أجراه تركي الدخيل مع رضوان السيد في برنامج «إضاءات» على «قناة العربية» بتاريخ 9 تشرين الثاني/نوفمبر 2007.
(249) المصدر نفسه.

مشكلات داخلية، عندنا مشكلات ثقافية، عندنا مواجهات في ما يتعلق بديننا، وعلاقتنا بثقافتنا وبسلطاتنا، ونحيلها كلها على الغرب». ويشير السيد إلى أن الحصيلة العربية لهذا العنف الجهادي الراديكالي الذي بلغ ذروته في 11 أيلول/سبتمبر: «إننا خسرنا ما هو متوافر من النظرة الإيجابية أو التعاطفية من الغرب تجاهنا وتجاه قضايانا بعد 11 أيلول/سبتمبر، والعمليات الانتحارية الأخرى المتعاقبة»، وتحدث عن الضرر العميق الذي ألحقته الظاهرة الجهادية في صورة العرب والمسلمين عند الغربيين، حتى صاروا يمزجون الإسلام بالعنف، صاروا يقولون، مصدر هذه الظاهرة العنيفة دينك، «دينك عنيف، ثقافتك ثقافة عنيفة متجذرة في التاريخ وفي الجغرافيا، وبالتالي يستحيل أن نقبل تركيا في أوروبا»، وتمخض عن تبدل الصورة تجاه المسلمين «نتائج هائلة، نتائج كبرى.. لا يفكر فيها الانتحاري. وظاهرة العنف الانتحاري ـ عند السيد ـ مسألة خطيرة للغاية، لأنه حتى بعد زوال ظاهرة العنف فإن هذه النظرة، وهذا الإدراك وهذا الفهم سيستمر إلى آماد وأجيال. ويذكّر السيد بفداحة الخسارة، وذلك لأن جهود المفكرين العرب ومثقفيه خلال مئة وخمسين سنة لتصحيح صورة الغربيين عن الإسلام، خاض فيها المثقفون العرب حوارات مع الكاثوليك والبروتستانت، والشيوعيين، والليبراليين واليساريين، وجذبت الثورة الفلسطينية خلالها كثيراً من الناس، وصارت ذات طابع رومانسي، وقد ضاعت، «فبالعنف الذي بدأ في أيلول/سبتمبر أضعنا كل شيء»[(250)]. ويذهب السيد في تشخيصه للضرر الذي أصاب صورة العرب والمسلمين لدى الغرب ومثقفيه إلى القول: «كانت أحداث 11 أيلول/ سبتمبر مصيرية، لجهة خسارتنا حرب الصورة، والموقع، والتي تكأكأت جولاتها لما يزيد على القرن من الزمان. ويكون علينا تجاوز تكتيكات الدفاع والهجوم، باتجاه تجديد «صورة العالم» في مجالنا الثقافي، والتماس خيارات ننتجها من أجل الإسهام والمشاركة في حضارة العصر»، ويستطرد قائلاً: « لقد خسرنا جولة مهمة في «حرب الصورة» الدائرة في مجالنا الثقافي، ومع الغرب، لأكثر من قرن، والصراع الدائر على الصورة، صورتنا الآن، مهم ومصيري. وهناك أصوات غربية بارزة... لا تخوض الصراع إلى جانبنا بالتحديد، لكنها معنية بالمصائر الحضارية والسياسية للغرب، وتجد أن الصراع مع الإسلام... ليس في صالح أمريكا أو الغرب بشكل عام. بيد أن التحدي... يبقى مشكلتنا

(250) المصدر نفسه.

نحن، والمصائر مصائرنا نحن، وينبغي أن نكون قد تعلمنا الدرس، أو تعلمنا من الفشل السابق والحالي، لكي نضع الأمور في نصابها بما يتفق مع انتمائنا ومصالحنا، ومع العالم وليس بمعزل عنه»[251].

وهناك عامل آخر لا يقل أهمية لدى السيد، في بعث النزعة العنيفة لدى الحركات الإسلامية الجهادية، يتعلق بأزمة الوعي العربي والإسلامي وعلاقته بالعلم، وما يفاقمه من مشكلات، فالمشكلة في الوعي العربي وبرؤيته العالم «هذه الرؤية السوداوية للعالم عندنا فكرة مستقرة، ليس لدى الحزبيين الحركيين فقط، بل لدى عامة الناس أيضاً، تقول إننا في علاقة سيئة مع العالم، وإن العالم مذنب في ذلك، هاجم علينا، يتحدانا وجوداً ودیناً، ثقافة ومصالح، وإنه لا حول ولا قوة إلا بالله، لا بد من أن تواجه هذا العالم الذي يتحدانا، هذا هو الوعي المأزوم»[252]، إذ اضطربت صورة العالم لدى الإسلاميين المتشددين، وما عادت هناك دول وحضارات، يفترض التعامل الواقعي معها، بل إيمان وكفر وحسب.

ويتساءل السيد، في نهاية تأمله لتجربة الإسلام السياسي المعاصر المتعلقة بمسؤولية الإسلام نفسه عن انتشار العنف في الحركات الإسلامية الراديكالية، وبمصير هذه الحركات نفسها، فيقدّم تصوراً لا يتفق مع الآراء النقدية التي أشارت إلى وجود طابع تكويني، يربط المسألة الدينية الإسلامية بالمسألة السياسية، حيث تدعم حججها بالقول إن من «طبيعة الإسلام» أن ظهرت فيه الدولة في قلب الدين، وبذلك تكون الحركات الإسلامية حركات سياسية منذ البداية، هدفها استعادة «الخلافة»، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من الدين. ويخالف السيد هذه الآراء حيث يقول: «وجهة نظري أن هذا غير صحيح، بمعنى أن الحركتين الكبيرتين: الإخوان المسلمون والجماعة الإسلامية هما حركتا هوية وعقائدية في الأساس، ولذلك كانتا تسترذلان السياسة والسياسيين، باعتبار ذلك من عالم الكون والفساد... وإنما الذي حوّلهما إلى حركتين سياسيتين أو حزبين سياسيين ليس زوال الخلافة، بل انهيار مؤسسات المرجعية التقليدية، ومسار وصيرورة الدولة في عالم الإسلام... وإذا كان عجز المؤسسة

(251) رضوان السيد، «المسألة الحضارية وبدائل التاريخ والحاضر،» المستقبل ، 2004/7/16.

(252) انظر الحوار الذي أجراه تركي الدخيل مع رضوان السيد في برنامج «إضاءات» على «قناة العربية» بتاريخ 9 تشرين الثاني/نوفمبر 2007.

التقليدية عن حماية الدين يقع في أساس ظهور تلك الحركات، فإن فشل تجربة الدولة في عالم الإسلام، يعلل تسيّسها بمعنى ظهور مطالب سياسية لها، أو اتجاهها للاستيلاء على الدولة من أجل حماية الدين»[253].

ويلفت السيد إلى أن ظواهر التسييس والعنف ليست خاصة بالأصولية الإسلامية، فالأصولية الهندوسية اليوم أشد عنفاً من الإسلاميين، وهي تستخدم ذلك العنف من داخل المؤسسة الدولية ومن خارجها، كذلك لا ينسى عنف الإنجيليين الجدد، وكانت هناك صحوة بروتستانتية منذ القرن السابع عشر لكنها كانت دائماً تنعزل، ثم صارت عنيفة في تسييسها. لهذا فإن «التسييس والعنف» لا ينحصر براديكالي الإسلام فحسب، بل هو لدى المتشددين الإحيائيين في سائر الديانات، «علته ظواهر الحداثة التي أشعرت الجميع، وبخاصة الفئات ذات الحساسية الدينية العالية أنهم مهددون، وأنهم لا بد أن يلجأوا إلى الدولة أو السلطة للسيطرة والاستظلال، وهم مستعدون لاستخدام العنف من أجل الوصول إلى أهدافهم»، وعلى هذا، فإن السيد يجد أن المخرج من أزمة العنف ذاك، يكمن في أنه «علينا أن نعالج مسألتين مهمتين، مسألة المرجعية في الدين، ومسألة الدولة، المسألة الثانية المتعلقة بالدولة تقتضي إصلاحاً سياسياً يشعر الناس بأن وجودهم آمن، وأن مصالحهم محفوظة، أما المسألة الأولى (المرجعية) فتقضي إصلاحاً مؤسسياً يعدل من علاقة الدين بالدولة، بل السياسة بالشريعة. إذ لم يعد ممكناً استتباع الدولة للشأن الديني واستخدامه لمصلحتها، كما لم يعد ممكناً من ناحية ثانية إهمال الدين أو معاداته من جانب المؤسسة السياسية»[254].

غير أن السيد يميز بشدة بين ظاهرة حركة الإسلام السياسي العنيفة، وما يسمّى «الصحوة الإسلامية»، وبين الأسباب التي تقف وراء انبعاث كل منهما، فهو يقول: «وإذا أمكن تعليل ظهور حركات الإسلام السياسي العنيفة بعنف الدولة تجاه المجتمع، نتيجة الفشل في حل المشكلات التي أتت لحلها، إذا أمكن ذلك، فليس ممكناً تعليل الصحوة، أو الإقبال على أسلمة المجتمع بطرائق شعائرية ورمزية بفشل الدولة أو قمعها». من هنا ينتقل إلى وصف الصحوة الإسلامية، أو مفهوم الصحوة بالقول: «إنها حركة شاملة عالمية

(253) رضوان السيد، «الإحيائية الإسلامية ومسألة العنف،» الحياة ، 2004/5/8.
(254) المصدر نفسه.

تتجاوز ديار الإسلام إلى ديار الأمم الأخرى وأديانها، والمظهر الشامل للصحوة هذه عندنا: اشتياق المجتمع العميق إلى الحياة حياة إسلامية كاملة، ضمن أعراف وتقاليد وشعائر نابعة من القرآن والسنّة، وفي بحبوحة الجماعة ودفئها. إن هذه الحركية التي دبّت فجأة في أوصال مختلف الفئات الاجتماعية أواخر الستينيات، توشك اليوم أن تبلغ مداها». لا يعفي السيد هذا التمييز بين الحركة السياسية الإسلامية الراديكالية، والصحوة الإسلامية، من أن يميز في داخل الصحوة نفسها بين نزعة تأكيد الذات رمزياً وإمكانية النزوع للعداء تجاه الآخر: «فهي في تقدّمها الدائب (أي الصحوة الإسلامية) نحو الأهداف الغامضة بعض الشيء، تترك آثاراً لا تقتصر على تغيير مفاهيم العلاقة الأسرية والمدنية الخاصة، بل تتناول الحياة العامة كلها، بما في ذلك جوانبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. والفئات الواسعة من المجتمع تشعر برضا عن النفس وبسلام مع المجتمع، وأحياناً مع الدولة، لولا تلك النزعوية الدعوية الغلابة التي لا تتسامح ولا تتهاون في التعامل الشديد مع الآخر المختلف في الداخل والخارج»[(255)].

وفي هذا السياق، كتب السيد رداً مطولاً على «رسالة المثقفين الأمريكيين» إلى المثقفين العرب والمسلمين، بعد 11 أيلول/سبتمبر، جاء فيها: «إننا نحن المثقفين العرب والمسلمين مقصرون في دراسة الظاهرة الدينية في مجالنا الحضاري، وفي دراسة ظهور ما عرف باسم الأصولية الإسلامية (الإسلام السياسي)، وهما أمران مختلفان، بيد أن القدر المتوافر من المعرفة السوسيولوجية، والسياسية، والنظر في العلاقات الدولية، يفيد أن صراعات الحروب الباردة، وما بعدها، كانت وراء صعود الظاهرة وتفاقمها. ففي الوقت الذي كان فيه الرئيس السادات يحيي المجاهدين في سبيل الله في الجامع الأزهر، كانت الصورة تلتقط للرئيس ريغان في البيت الأبيض مع المجاهدين أنفسهم لكن من أجل الحرية في أفغانستان في مواجهة الشر الأكبر، الاتحاد السوفياتي! والحكاية بعد ذلك معروفة: فسطاط بن لادن، فسطاط الإيمان، وفسطاط الكفر، لا يعودان للعام 1997، إنما يعودان إلى مطلع الثمانينيات، أما الجذور فتعود إلى الفشل العربي الإسلامي في بناء الدولة، وإلى توظيف الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي للحركات الاجتماعية يساراً ويميناً في

(255) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 169.

صراعات الحرب الباردة... بيد أنه لا شيء من ذلك يبرر أو يسوغ أو يعلل هجمات 11 أيلول/سبتمبر»[256].

ويستأنف الكتابة في مقطع آخر: «لقد جاء في القرآن { كُتب عليكم القتال وهو كره لكم }، يعني أن سفك الدم تأنف منه الطبيعة البشرية السوية... بيد أن القرآن الذي كره الحرب، حدّد حدودها في آية من أواخر آياته نزولاً، حين قال: {**وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا**}[257] ، فلم تبق غير الحرب الدفاعية لاهوتياً وأخلاقياً. والواقع أن المسلمين ما قاموا بحرب هجومية في القرن الأخير، بل كانت كل جهودهم منصبة على مكافحة الاستعمار، وبذلك فما كان الجهاد غير حرب دفاعية، ومع ذلك فقد برز علماء منذ سيد أحمد خان ومحمد عبده.. إلى محمود شلتوت (1963) ومحمد أبو زهرة (1975) وجودت سعيد ومحمد مهدي شمس الدين، ومحمد سعيد رمضان البوطي، قالوا جميعاً بدفاعية الجهاد. أما المتطرفون فيرون أن الحرب ليست للدفاع وحسب، بل وعندما يكون الدين في خطر. والخطير في وجهة النظر هذه تأييد الحرب بمزاجية أفراد وتنظيمات، لكن الخطير أيضاً فرضهم «الجهاد» في مواجهة خصومهم من الحكام والفئات الإسلامية الأخرى، وما حدث حتى اليوم هو أن أكثر من قُتل في الصراعات المسلحة التي يخوضها المتطرفون الإسلاميون كان من المسلمين (الآخرين) غير الحزبيين[258].

4 ـ تحولات الإسلام الرئيسة

لم يكن الفقهاء ورجالات الفكر الإسلامي الإحيائي موافقين، بحسب ما يذهب السيد، على فهم قطب والمتطرفين الجهاديين، أمثال عبد السلام فرج، فقد ردّ شيوخ الإخوان المسلمين على مسألة تكفير المسلمين، أو على القول بوجوب الجهاد الداخلي. وكانوا يدافعون عن إيمان المجتمعات الإسلامية، وما كانوا يؤيدون التغيير بالقوة، لكنهم ما كانوا يملكون في الوقت نفسه رؤية مختلفة عن رؤية الإسلاميين المتشددين للعالم[259].

(256) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 52.
(257) القرآن الكريم ، «سورة البقرة،» الآية 190.
(258) السيد، المصدر نفسه، ص 45 ـ 55.
(259) المصدر نفسه، ص 198.

ويذكر السيد أن أفكار قطب لم تحظ بتأييد شيوخ جماعة الإخوان، ففي نقاشات السجون صاغ المرشد العام للجماعة حسن الهضيبي وقادة آخرون نصاً، عام 1997، بعنوان «دعاة الاقتضاء»، يرفض فيه فكرة الحاكمية، بناء على مُحاججة يقول فيها إنه لا يجوز الخلط بين المشروعية العليا للمجتمع التي هي شريعة الله، وبين الحكم والتدبير، وهو المسألة السياسية التي لا قداسة فيها، ولا ثيوقراطية، لأنها آتية من عالم الكون والفساد. وذهب الهضيبي مدعياً اعتماده على البنا: إلى أن الإخوان المسلمين جماعة دعوة وإرشاد، وليسوا جماعة سياسية حزبية تعتمد العقائدية الإطلاقية وسيلة للوصول إلى السلطة، ويسعون إلى تطبيق الشريعة كاملة عن طريق التربية وإرشاد أولي الأمر ونصحهم، والمشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية القائمة، من أجل التغيير باتجاه الأفضل والأسمى، وهم ليسوا قضاة يحكمون على هذا بالكفر، وعلى هذا بالإيمان، وإلا تحولوا إلى شرذمة عقائدية مثل الجماعات اليسارية أو الفرق الإسلامية القديمة[260].

لقد رأى شيوخ الإخوان الذين تردّدوا في قبول الإحيائية القطبية، أن الاندغام بين الدين والدولة لدى سيد قطب، يضر الإسلام ويؤدي إلى تشرذم المسلمين، ودخولهم في معارك لا تنتهي مع كل الأنظمة السياسية العربية والإسلامية القائمة[261].

وضع الهضيبي الخلاف بين المسلمين في إطار الخطأ والصواب في مقابل قطب الذي وضعه في مجال الكفر والإيمان، وقد كتب الهضيبي كتابه دعاة.. لا قضاة عام 1969 في المعتقل، منطلقاً من الأطروحة القائلة إن الإيمان قول وعمل، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية «ولا يضير مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر الطاعة»، وقد قيّد الهضيبي إلى أقصى حد آليات التكفير، وحدد بوضوح وظيفة جماعة الإخوان باعتبار أصحابها دعاة لا قضاة، «فالداعية يقرر الأحكام الشرعية... لكنه لا ينصّب نفسه قاضياً ليحكم بين الأفراد»[262]. ويرى الهضيبي أن صفة الإسلام لا تُزال عن المسلمين، حتى إذا لم يكن لهم جماعة أو إمام أو حكومة إسلامية حقة. ويؤكد نظرياً أن عدم

(260) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 194.
(261) السيد، «سيد قطب بعد أربعين عاماً.. أسئلة لا تبيد!».
(262) حسن إسماعيل الهضيبي، دعاة.. لا قضاة ، ط 2 (بيروت: دار السلام، [د. ت.])، ص 242.

توافر نموذج «الدولة الإسلامية» الذي وضعه الفقهاء لشروط الإمامة الصحيحة، لا ينتقص من إسلامية الأمة، وصحة إسلامها[263]، كما يؤكد أن جماعة الإخوان هي «جماعة من المسلمين»، وليست «جماعة المسلمين»، أي أنها لا تمثل الأمة برمتها أو الإسلام برمته، وبالتالي فالخارج منها أو غير المنظم في أطرها التنظيمية ليس بكافر[264].

لذا يقول السيد في كتاب الهضيبي: إن الهضيبي حاول في كتابه العودة بالإسلام الحزبي إلى أصوله الإحيائية غير النضالية من جهة، كما يحاول تصحيح العلاقة بين الإسلاميين والجمهور من جهة ثانية. وخطأ الفرد المسلم أو إهماله لبعض الواجبات لا يُخرجه من الدين، كما إن واجب الإسلاميين ليس فرض أفكارهم عل الناس أو نظام الحكم، بل الدعوة إلى الإسلام الصحيح بالحسنى. وهكذا فإن الجمهور يظل مسلماً وإن أخطأ كثير من أفراده، كما إن الدار تبقى دار الإسلام، والعنف حرام في الداخل الإسلامي أياً تكن المبررات، ولا يجوز للمسلم أياً يكن اقتناعه بأفكاره أن يمارس العنف من أجل إنقاذها». ولقد برزت العديد من العوامل في السبعينيات والثمانينيات، ساهمت في تعزيز نفوذ تلك الأطروحات (الوسطية)، ومن نفوذ التيار الرئيس. ومن المعروف أن الرئيس السادات حاول خلال هذه الفترة الاستعانة بالإسلاميين في مواجهة الناصريين والشيوعيين، لكن في حين حاول الإخوان البقاء تحت الشرعية، فإن الجماعات المنشقة عنهم، والموالين لأطروحات قطب اتجهوا إلى العمل السري، وشنوا على رجال النظام حروباً شعواء، حولت شوارع المدن المصرية إلى ساحات حرب مع أجهزة الأمن[265]. وأطلق في مصر سراح آلاف من المحسوبين على التيار الإسلامي بين عامي 1971 ـ 1972، وأتيحت لهم الحركة والنشاط، فسيطروا على الكثير من النقابات والجمعيات والهيئات الطلابية، وأقبل الإسلاميون الذين تشكل في صفوفهم التيار الرئيس في مصر والأردن وتونس واليمن، على المشاركة في الانتخابات البرلمانية، والعمل العلني وإقامة التحالفات، وأصدر بعضهم رسائل في النقد الذاتي، وتحدث البعض الآخر عن «ترشيد الصحوة»[266]. وقد قصد هؤلاء من

(263) المصدر نفسه، ص 235.
(264) المصدر نفسه، ص 246.
(265) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 194 ـ 195.
(266) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 89.

وراء ترشيد الصحوة، أو عقلنتها، مواجهة توجهات العنف والتكفير الذي يمارسه المتطرفون، فتبلور لديهم، مع الأيام، ونتيجة النقد الذاتي والمراجعة، العديد من المفاهيم، منها إسقاط عقائدية الحاكمية من الاعتبار، وبالتالي الانصراف عن فرض نظام الحكم الإسلامي، بحسب وجهة نظرهم، بالعنف. فالحاكمية تفرض تكفير الحاكمين، وغفلة المجتمع عن تطبيق الشريعة، ورأى المراجعون هؤلاء أن الأمرين غير صحيحين. وأقبلوا على الإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان، وأعادوا الحديث مجدداً عن مقاصد الشريعة، يعني الاستقراء والتجربة العقليين، والاعتقاد أن الشريعة الإسلامية إنما نزلت لصون المصالح الضرورية للعبادة، والتي تنحصر في خمس: حق النفس، وحق الحياة، وحق العقل، وحق النسل، وحق الملك[267]. وأقبلت جماعات التيار الرئيس، بحسب السيد، على القول بالاجتهاد والتركيز على القرآن والسنّة، لكنها تجنبت منذ الثمانينيات سيد قطب، وحاولت العودة إلى تراث الإصلاحية الإسلامية، مازجة في ذلك بين مقاصد الشريعة ومنهج التأصيل، والمنهج القياسي التقليدي، في مقاربة النصوص وتنزيلها على الوقائع[268].

ويعتقد السيد أن التحولات التي طرأت على توجهات أصحاب التيار الرئيس الإسلامي، لا تتعلق بالمراجعات الذاتية، والنقدية التي أجروها، فهناك دلائل كثيرة على أن خروجهم الجزئي من العقائدية الدوغمائية، ليس سببه النقد الذاتي، والمراجعة الجدية والعميقة، بل يعود إلى تغير مواقع الإسلاميين على الساحة الاجتماعية والسياسية في الثمانينيات[269]، إذ شهدت الثمانينيات ظواهر بارزة عدة في ما يتعلق بعودة مؤسسات المجتمع المدني إلى العمل والفاعلية. وأعيدت التعددية الحزبية في عدد من البلدان العربية، وجرت انتخابات نيابية، لكن الأحزاب السياسية في هذه البلدان لا تزال ضعيفة الفاعلية بسبب ضغوط السلطات، وضعف التمثيل. وتحول بالمقابل الإسلاميون والتيار الرئيس بينهم إلى فريق سياسي قوي ومشروع: الأردن واليمن، أو غير

(267) رضوان السيد، «العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر (ملف): المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر،» المستقبل العربي ، السنة 28، العدد 315 (أيار/مايو 2005)، ص 90.

(268) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 215.

(269) المصدر نفسه ص 219.

مشروع في مصر وبقية الدولة العربية. خاض الإسلاميون الانتخابات ودخلوا البرلمان، أو كادوا[270].

ويرى السيد، بالإضافة إلى ذلك، أن هذه الرحابة التي بدت في أفكار التيار الرئيس وممارساته ناجمة عن عوامل عدة، أولها وأهمها تراجع الاستقطاب الدولي وتراجع الحرب الباردة، وصولاً إلى سقوط الاتحاد السوفياتي، الأمر الثاني هو الاستقرار الظاهر على مستوى الأنظمة العربية، وقدرتها على الاستمرار، فاضطر أصحاب التيار الرئيس للتلاؤم والتوسط، بعد أن ثبت لهم أن العنف لا يغير سياسياً، كما إنه لا يحظى بدعم الجمهور، والأمر الثالث هو ازدياد ثقة الإسلاميين بأنفسهم بعد تمكنهم من الدخول في مؤسسات وهيئات وجهات المجتمع المدني، والمشاركة في الانتخابات، وتحسن علاقتهم بالجمهور، ومع بعض الأنظمة. غير أن عمليات التلاؤم والانفتاح لم تصل إلى مداها المأمول في أوساطهم، لأن المتغيرات الدولية التي استجابوا لها في البداية بحماسة، بسبب عدائهم للقوى للشيوعية، تكشفت عن انتصار ساحق للولايات المتحدة والرأسمالية العالمية، وسيادة العولمة، التي لا يقل نفورهم منها عن نفور اليساريين والقوميين. وكان مؤسّياً بالنسبة إليهم، وبالنسبة إلى الجمهور العربي والإسلامي أن يفتح النظام العالمي الجديد أول فصوله في حرب الخليج الثانية، وتحطيم العراق، والتي اعتبرت من قبلهم حرباً على العرب والمسلمين. وفهموا أطروحة صراع الحضارات، ونهاية التاريخ باعتبارها تكريساً لانتصار أمريكا[271].

وأوضحت هذه المتغيرات أمام الإسلاميين التباين بين الراديكاليين والمعتدلين (التيار الرئيس). وشرع المعتدلون، بحسب السيد، يعدّلون من خطابهم وسلوكهم إلى أن تحولوا إلى فريق المعارضة الرئيس، بسبب رغبتهم في أن يحظوا بقبول الفئات الوسطى في المجتمع، وتتبدل النظرة إليهم على المستوى العالمي. فكان أن حدث تحول تدريجي في طرائق استخدامهم لمنهج التأصيل، وذلك بتجاهله في الأمور الفقهية، والجمع بينه وبين منهج المقاصد في المسائل النظرية والقيمية والمعرفية، ومسائل العلاقة مع العالم، وبذلك عادت تشغلهم الإشكالات التي طرحها مالك بن نبي. بيد أن عودتهم إلى التفكير

(270) المصدر نفسه، ص 150.

(271) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 90 ـ 91.

مجدداً بأدوات الإصلاحيين التي انقضى على استعمالها زهاء السبعين عاماً، وتغير المشهد تغيراً هائلاً، «لا تستطيع أدوات الإصلاحيين فكيف بالتأصيليين، أن تحيط به أو تستوعبه. والمشكلة الأخيرة أن النخبة الإسلامية المثقفة لا تملك في الغالب من الكفاءة ومن المعرفة بالعالم، ومن المعرفة بالأمة ومشكلاتها، ما يمكّنها اجتراع الأفكار ومقاربة القضايا والتطلعات إلى المستقبل[272].

وكان أن تبع استتباب الأمر على المستوى الاجتماعي لتيار الصحوة العام، وازدياد ثقتهم بأنفسهم ظهور فقهاء محترفين بين صفوفهم، بدا كأن الأمور سائرة إلى شيء من الهدوء والاعتدال. فشاخ تعبير «ترشيد الصحوة» الذي راعى التذمر الاجتماعي من تشدد متطرفيهم، كما راعى إمكانية وصولهم إلى السلطة منفردين، أو بالمشاركة، كما راعى أخيراً ضرورة إقامة علاقة من نوع ما مع العالم الخارجي. لذا، وبعد أن صدر العديد من الكتابات المتناقضة في أمور اجتماعية وسياسية واعتقادية وفي منهج التأصيل، لاحظ السيد عودتهم إلى الدراسات الجادة لرجالات الإصلاحية الإسلامية، فظهرت بيانات إسلامية لحقوق الإنسان، أو القول إن الشورى يمكن أن تتوسل الاقتراع والتعددية، أو القول بإمكان إنشاء مؤسسات مالية إسلامية مختلطة بين النهجين الغربي والإسلامي، تراعي فيها أحكام الشريعة. وبعد فترة سادت فيها إدانة الإصلاحية الإسلامية، باعتبارها متغربنة أو ماسونية أو خائنة، حاولوا مجدداً إتمام ما بدأته الإصلاحية[273].

بيّن السيد أن إسلاميي ««الخط الرئيس» ازدادت شعبيتهم، وازدادوا إصراراً على اختراق المجال العام، في أكثر البلدان العربية والإسلامية بالوسائل المتاحة وغير العنيفة... والبارز في هذا التيار (الإحيائية الإسلامية) ثلاثة أمور: مغادرة العنف، والانتشار ضمن فئات شعبية واسعة، والاتجاه المتعمد خلال العقدين الأخيرين للدخول في الدولة والنظام، أو الطلب القوي للمشاركة فيهما، بعد أن استتب لها الأمر في مؤسسات وجهات كثيرة في المجتمع المدني، وبعد أن سيطرت على جدول أعمال المتدينين وصار لها نفوذ ثقافي بارز»[274].

---

(272) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 46 ـ 47.

(273) المصدر نفسه، ص 169 ـ 170.

(274) رضوان السيد، «مستقبل الإسلام السياسي ومتغيرات السياسة الأميركية،» الحياة ، 2007/3/20.

وقد بلور هذا التيار الرئيس اتجاهاً فكرياً، حاول فيه الخروج من حتميات الستينيات والسبعينيات، لكنه ما استطاع القطيعة مع تلك الحتميات، مثلما قطع مع مقولة «التقدم». وربما يعود ذلك ـ بحسب السيد ـ إلى بقايا التأزم بداخله، ونقص المعرفة بالعالم، والافتقار إلى ثقافة النقد الذاتي. غير أن مشكلة الفكر الإحيائي الأساسية، برأي السيد، تكمن في قيامه على مقولة الهوية ومن حولها، حيث إن فكر الهوية القائم على الرموز والشعائر، يستبعد التغيير سواء أكان قومياً أم دينياً[275]. وعلى الرغم من تغير المشهد السياسي في مطلع التسعينيات، مع انهيار الاتحاد السوفياتي، وحرب الخليج الثانية، وتوالي ظهور المشروعات الاستراتيجية، ذات الأبعاد الثقافية كحوار الحضارات، والنظام العالمي الجديد، والعولمة، والتعددية الثقافية، واعتبار الإسلاميين والقومين أن هذا التحول لغير صالحهم، فإن الإسلاميين (التيار الرئيس)، كما لاحظ السيد، بعكس ما فعلوه حتى الثمانينيات، أقبلوا على مناقشة الأمور كلها، وإعادة النظر في المسلمات، وطرح الأسئلة على أنفسهم وعلى العالم. لقد انفجرت الحتميات في أحضان كل التيارات، وبدأوا يغادرون ساح المعارك الأيديولوجية، لذا انعزلت القلة المتشددة من دعاة الحتميات القديمة أو الجديدة[276].

ويذهب السيد إلى أن جماعات التيار الرئيس لجأت إلى التسويات لتحفظ لها ذاتيتها من جهة، ولتمد لها جسوراً، بحسب اعتقادها، مع العالم والعصر. فهناك نظام إسلامي كامل... لا يناقض نظام العالم تماماً، كما قيل سابقاً، بل إنه يتلاقى معه في أمور، ويختلف عنه في أمور أخرى.

تلك التسوية التي حاول «التيار الرئيس» فيها اختيار المفاهيم، يجدها السيد في شتى الموضوعات والمفاهيم التي اختار التيار الرئيس إدخالها في خطابه. فـ «المواطنة» ليست مرفوضة تماماً، بل هي مقبولة في الأساس، أما الفروق التي يفرضها نظام أهل الذمة مثلاً، فإنها فروق تصنيفية، وليست تمييزية، ومنظومة حقوق الإنسان مقبولة إجمالاً، لكن فلسفتها الليبرالية مرفوضة، والديمقراطية نظام وضعي غربي، لكنه يتلاقى مع الشورى الإسلامية في أمور إجرائية كثيرة، وإن اختلف عنها في الأساس الليبرالي

(275) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 162.
(276) المصدر نفسه، ص 185.

للنظام، أما النظام العالمي فيمثل هيمنة غير مستحبة في حقبة القطبية الثنائية، وفي حاضر القطب الواحد. لكن مناضلة ذلك النظام لا تتم باسم «الجاهلية»، بل باسم الحرية والعدالة، لهذا يفيد فيها التضامن بين المسلمين، والتحالف مع الأمم والشعوب غير الإسلامية التي تعاني المشكلات ذاتها[277].

إن جماعة التيار الرئيس كذلك، التي حافظت على أطروحة «الدولة الإسلامية» ومضمونها «تطبيق الشريعة» كأطروحة رئيسة، وترجمت ذلك في مرحلة إعادة النظر الحالية، بالتخلي عن رفض فكرة الانتخاب والاقتراع، والاتجاه إلى القول إن نظام الشورى الإسلامي هو نظام كامل متكامل، وهو لا يتماهى مع الديمقراطية، كما قالت الإصلاحية الإسلامية، لكنه في الوقت نفسه لا يتعارض معها تعارضاً كلياً، كما قال كثيرون من الإسلاميين في المرحلة النقدية الجذرية. فهناك مشتركات كثيرة على أرض الواقع والعمل، مع ملاحظة أن المرجعية العليا والنهائية في نظام الشورى، ليست للبرلمان أو إدارة الشعب بل الله وشريعته، وقد رأى بعض مفكريهم في سياق الجدال مع العلمانيين والقوميين أن التعددية الحزبية والسياسية لا تتنافى ونظام الشورى الإسلامي[278].

ويذكر السيد أن الإشكالية التي ترتبط بقولهم بالشورى مع محاولة التوفيق بينها وبين الديمقراطية من جهة، والتوفيق بينها وبين مفهومهم للشريعة من جهة أخرى، هي إشكالية ناتجة بالأساس من ذلك الافتراق الذي أحدثوه بين الشريعة والأمة. ويشير السيد إلى أن جماعات التيار الرئيس عادت منذ الثمانينيات للقول إن نظام الشورى يتلاقى مع الديمقراطية في نقاط كثيرة، لكن أصل المشروعية وقضية السيادة المتفرعة عنها، ظلت حائلاً دون الوصول إلى نقاش صحي ومثمر حول هذه المسألة البالغة الخطورة، على أن الواعد في هذا السياق ظهور الاختلاف بين الإسلاميين غير الحزبيين في هذه المسألة، وقد أخرجه إلى العلن قول المرحوم الشيخ مهدي شمس الدين بولاية الأمة على نفسها. حيث كشفت تلك الأطروحة عن آراء متباينة في هذه القضية، يميل بعضها إلى إعادة الاعتبار لتأسيس المشروعية على الأمة، فلا يعود هناك مسوغ من الناحية النظرية للتحفظ على سيادة الأمة والجماعة، وحريتها في اتخاذ القرارات المتعلقة بإدارة شؤونها العامة، كما إن الإسلام، إذا كان بمعناه العام

(277) المصدر نفسه، ص 163.

(278) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 215 ـ 216.

والتأسيس متحققاً في جماعة المسلمين، فلا يعود للدولة الإسلامية أو لشعارها معناه الأيديولوجي والعقائدي الذي ساد، ولا يزال، في أوساط الإسلاميين الحزبيين. ثم إن هناك مدخلاً آخر، عند السيد، إذا اعتبرناه يمكن أن يوصل إلى النتيجة نفسها، فقد قال إسلاميون كثيرون، وبعضهم حزبي، بمبدأ المواطنة ومستلزماتها. ولا تتضمن المواطنة المساواة في الحقوق والوجبات وحسب، بل تتضمن أيضاً شيوع السلطة بين المواطنين، وتساويهم في الحق في بلورتها دستورياً، عن طريق الانتخاب والاقتراع. وقد شارك الإسلاميون في الانتخابات وفي المجالس التمثيلية والتنفيذية، فلا تبقى غير خطوة واحدة للاعتراف لجماعة المواطنين أو الجماعة الوطنية بالمرجعية والسيادة، وهذه الخطوة ضرورية لإنهاء الافتراق بين الشريعة والجماعة، بحسبان إرادة الجماعة وقراراتها كاشفة عن توجهات الأكثرية، وعن الأهداف العامة للشريعة[279].

وينبه السيد إلى مفارقات مفاهيمهم، فبين تمسكهم بأطروحتهم الرئيسة: دولة تطبيق الشريعة، ومحاولتهم مد الجسور مع الواقع والأطراف الآخرين في الداخل والخارج، والاعتراف بحقائق العصر والتعايش مع مفاهيمه، يرى هذا التردد في مفاهيمهم وأطروحاتهم، وتوجهاتهم، والإرباك لدى قادتهم بين النظرية والممارسة، فيسجل أن الشيخ القرضاوي الذي كتب في حتمية الحل الإسلامي في الستينيات، هو نفسه صاحب فتوى الديمقراطية والتعددية أواخر الثمانينيات من دون أن يراجع أطروحاته السابقة في هذا السياق. الشيخ علي بلحاج، الرجل الثاني في جبهة الإنقاذ الجزائرية، ظل يلعن الديمقراطية حتى عشية الانتخابات... واستمر الدكتور حسن الترابي يصر على أن الشورى هي الديمقراطية، وعندما وصل إلى السلطة بانقلاب عسكري (البشير) تنكر للشورى والديمقراطية معاً. كما إنه، حتى أولئك الذين يصرّون على الانتخابات وصناديق الاقتراع من بين الإسلاميين، يعتبرون ذلك «آلية تدبير» عملية للوصول إلى السلطة، وإحلال سيادة الشريعة محل حكم الطغاة

(279) قارن: المصدر نفسه، ص 94 ـ 95، ورضوان السيد، «التحول الفقهي والتحول الثقافي (3)،» السفير ، 2000/3/24، حيث وجد، في معرض تعليقه على كتاب القرضاوي فقه الأوليات ، أنه «قال بالتعددية السياسية والحزبية، كما قال بالحريات الأساسية للمرأة، وأن النظام السياسي في الإسلام ذو طبيعة تعاقدية». ووصل به الأمر في الاجتهاد المعاصر إلى مواجهة سيد قطب، بشكل مباشر، عندما لم يُجز تسمية حال المسلمين اليوم حال للجاهلية، وأن يتبنى موقفاً وسطياً، يجمع، كما قال: «بين الأصالة والمعاصرة، التشدد العقدي والانفتاح الاجتماعي والسياسي، على أن اجتهاداته لا تزال تئن تحت وطأة تأصيلية الستينات».

وطواغيت القوانين الغربية، ذلك أن سيادة الشعب في نظرهم تتنافى وحاكمية اللـه عبر شريعته[280].

ويُظهر السيد الفراغ البرامجي الهائل الـذي يعانيـه التيـار الإسـلامي، والـتردد أمـام صـياغة مواقـف برامجية ملموسة، إذ تلونت برامجه بالعموم بخيارات المرحلة السائدة للأنظمة الغربية، فيشير إلى أنـه قـد تردّد طويلاً في وضع برامج سياسية واقتصادية تتجاوز البيانات والإعلانات التحشـيدية، وكانـت حجـة سـيد قطب في ذلك أن البرامج واضحة، والمنهج واضح وهو القرآن. أما التفاصيل التي يطالبون بها، فهي للإحراج، ثم مالوا في مرحلة لاحقة، متأثرين بالفكر الاشتراكي السائد، إلى طرح برامج شبه اشتراكية، تسـتند إلى فكـرة بسيطة، ظهرت في عصر الإصلاحية الإسلامية، وهي ترى أن الملكية خاصة، لكن المنفعة عامة، ويعطي ذلـك الدولة دوراً كبيراً في الاقتصاد. غير أنهم في السنوات الأخيرة، وبعد أن وصلوا إلى مواقع قيادية، وبينهم أثرياء كبار عملوا في السياسة مع جهات ثرية إقليمية ودولية، مالت أطروحـاتهم للقـول بحريـة التبـادل، وحريـة الملكية وحرية السوق[281]. ولا يخفي السيد نقده لمسار التيار الإسلامي الرئيس وتردده السياسي، الأمر الذي كلف أحياناً كوارث حقيقية لبعض البلدان العربية والإسلامية. وقـد كتـب السـيد في تعليقـه عـلى حضـوره اللقاء القومي الإسلامي عام 1989 في القاهرة، أنه لم يحدث اتفاق بين القوميين والإسلاميين إلا على القضـايا المتعلقة بفلسطين، والنفوذ الأجنبي.

كان اهتمام القوميون بالديمقراطية في بدايتـه، بيـنما كـان الإخـوان مهتمـين بتطبيـق الشريعـة، وخائفين من أن تحسم الأكثرية بالديمقراطية لغير صالح الشريعة، باستثناء بعضهم مثل راشد الغنـوشي الذي لم ير تعارضاً بين السلطة الشعبية والسلطة الإسلامية. ثم إن الإخوان المصريين لم يستسيغوا ذلك، ودخل آخرون في إغراء الشـمولية الشـعبوية مثـل حركـة البشـير والـترابي الـذي كـان، قبـل وصـوله إلى السلطة، يشدد عـلى الديمقراطيـة، وقـاد السـودان بعـد وصـوله إلى السـلطة بالشراكـة مـع البشـير إلى التفكك. ثم إن نجاح الإسلاميين في الانتخابات قاد إلى حرب أهلية في الجزائـر، أمـا ثالثـة الأثـافي، فإنهـا حركة طالبان التي غطت بأفاعيلها على كل نظام إسلامي سابق أو لاحق، وفي حضن طالبان تعملق بـن

(280) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 219.
(281) المصدر نفسه، ص 216.

لادن، حتى كان ما كان في 11 أيلول/سبتمبر 2001. وعانى الإخوان المصريون في التسعينيات التمزق بين محافظين وإصلاحيين وليبراليين[282].

لقد أدت مقولة «تطبيق الشريعة» دورها الكابح والمعرقل في تقدم الفكر الإسلامي وانفتاحه، وينطبق هذا الحال، كما لاحظ السيد، على طريقة تعاملهم مع مفاهيم حقوق الإنسان، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة عام 1947، فهو يشير إلى أنه، على الرغم من تحرك الإسلاميين الفكري والسياسي نحو التوازن في الثمانينيات، غير أن «هذه العودة إلى التوازن ما عنت انفتاحاً مشدوهاً بفكرة التقدم، كما نعرفها عند إصلاحي مطلع القرن (العشرين)، بل إن ما حدث أمر ثالث، غير القبول المطلق أو الرفض المطلق الذي عرفته الستينيات والسبعينيات. ففي العقدين الأخيرين، بدأ المفكرون الإسلاميون يتحدثون عن تأسيس إسلامي لحقوق الإنسان في نطاق الخصوصية والندية، كما تحدثوا في مجالات أخرى عن انفتاح في نطاق الخصوصية أيضاً، مثل عدم التناقض بين الشورى والديمقراطية، أو قبول التعددية السياسية أو المشاركة في السلطة من دون أولوية تطبيق الشريعة[283]. وقدّم الإسلاميون فكرة «الاستخلاف الإلهي» للإنسان على الأرض في مواجهة مقولة «القانون الطبيعي» التي تأسس عليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ثم أكملوا هذه المقولة باللجوء إلى «مقاصد الشريعة» التي استخدمها الإصلاحيون، لكن في نطاق مفهومي «الاستخلاف» و«التكليف». ويحيل هذا الأخير إلى تطبيق الشريعة الإلهية في الأرض، وإقامة الدولة الإسلامية، وهذا معنى قولهم: «إن حقوق الإنسان في الإسلام، في الواقع، ضرورات، أي واجبات تجاه التكليف الإلهي»، أن الشاطبي الذي استندوا إليه، قال عن هذه المصالح ضرورية.. وأنها مراعاة في كل ملة، أي إن إدراكها وصراعاتها عامان وشاملان، وضروريان للمصالح الإنسانية، وليسا قصراً على الدين الإسلامي[284].

وصاغ الإسلاميون دساتير إسلامية عدة، والعديد من إعلانات حقوق الإنسان في الإسلام، في العقود الثلاثة الأولى للقرن العشرين، في نطاق

(282) رضوان السيد، ««الإخوان» المصريون: بين الحريات وهواجس الهوية،» الاتحاد ، 2005/4/3.
(283) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 253.
(284) المصدر نفسه، ص 253.

نزعات الهوية والخصوصية والتأصيل. وأجرى السيد مقارنة بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمواثيق الأخرى من جهة، وبين بيانين صادرين عن شخصيات إسلامية من جهة ثانية. أولهما سطّره خمسون مفكراً إسلامياً «البيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان»، و الثاني أوصت به منظمة المؤتمر الإسلامي عام 1980. وقد لاحظ السيد أن الإعلانات الأولى (العالمية) تذكر أموراً كثيرة باعتبارها حقوقاً طبيعية، بينما يؤصل الإعلان الإسلامي العالمي نفسه على القرآن والسنّة، وعلى الشريعة. تظل الإعلانات العالمية حقوقاً للفرد، بينما هي في الإعلانات الإسلامية (تكاليف) إلهية، أي واجبات. هناك إصرار من جانب واضعي البيانات الإسلاميين على التقيد بأحكام «الشريعة»، أو الرجوع إليها في الزواج والقومية، وحضانة الأطفال. وهناك نزعة تأصيل وإصرار على إبراز خصوصيات الشريعة الإسلامية، وصولاً إلى الإحساس بالاستقلالية عن أنماط الغرب ونماذجه، بينما يرى السيد «أن مشكلات الثقافة مع الغرب ناجمة عن التشابه الشديد في الأصل، لا الاختلاف، ولست على بينة مما إذا كان التأصيل والخصوصية السبيلين الأكثر جدوى لحفظ الهوية. غير أن ظاهرة الإعلانات الإسلامية ليست سلبية مطلقة، بعد أن مرّت فترة كنا فيها نرفض العالمي رفضاً باتاً. ونحن نقول الآن، من خلال هذه الإعلانات، إننا نقبل الدخول والمشاركة، لكن بشروط نعتبرها مطروحة هنا، باعتبار ذلك خياراً وجودياً وتاريخياً كبيراً، وشروط هذا الخيار الوعي بالمجال والزمان»[285].

ويكثّف السيد رأيه في تحولات التيار الرئيس، وأطروحاته التي ميّزته من الراديكاليين الجهاديين، بالقول: « فخلاصة الأمر أن آراءهم السياسية تطورت في السنوات الأخيرة إلى ما يشبه أن يكون بالمفهوم الأرسطي لأشكال الحكومات: نوموقراطية، أو حكم القانون، والقانون عندهم هو الشريعة الإسلامية، علماً أن مسألة الدولة لا تزال مشكلة المشاكل في فكرهم، في حين أراد سيد قطب ومشايعوه من المناضلين المعاصرين إزالة الدولة أو السلطة المتسلطة بحجة خروجها على الحاكمية الإلهية[286].

5 ـ نقد أطروحة دولة (تطبيق الشريعة)

يرى السيد أن ما يجمع الإسلاميين المعاصرين، بفرعيهم الراديكالي

(285) المصدر نفسه، ص 254 ـ 261.

(286) المصدر نفسه، ص 217.

الجهادي، وأصحاب التيار الرئيس، هو انطلاقهم من أطروحة تطبيق الشريعة، أما اختلافهم فحول طرائق الوصول وليس على المآل والهدف. يقول السيد: «جماعة الإسلام السياسي عندي هم كل من يقول بدولة إسلامية تطبق الشريعة، أما كيفية الوصول إليها، بالعنف أو البرلمان... أو كذا... فهي ما يميز المتطرفين من المعتدلين»[287].

ويشير السيد إلى أن الإسلاميين هؤلاء نجحوا في الترويج لاعتبار الشريعة، أو في تحويل الشريعة إلى قانون، فما عادوا يفكرون في أن الشريعة نهج حياة، وليست قانوناً، ولا أحد عاد يفكر بينهم في أنه ليس هناك دمج بين الدين والدولة، ولا أحد يفكر أن الجهاد يجب أن يقتصر على الخارج، كما كان الإسلام التقليدي. والحال عند السيد أن الحديث عن تطبيق الشريعة، الذي هو جوهر الدولة الإسلامية، حديث طويل ومتشعب ومعقد. فالشريعة معطى إلهي، وتنزيلها على الوقائع يتم عبر الفقه الذي هو اجتهادات إنسانية، يقول بها الفقهاء. وحقيقة الأمر أن هذا الفقه عُزل خلال المئة عام الأخيرة بسبب التعاطي مع غير مسائل الأحوال الشخصية، فلم يبذل جهد كبير في مسائل الفقه العام، والفقه السياسي، وقضايا العلاقات الدولية، وحتى في الأحوال الشخصية لا تزال هناك مسائل أساسية عالقة: أولها حرية المرأة، ومساواتها بالرجل، وفقه المواريث. وكان رجال الصحوة الإسلامية بين الخمسينيات والسبعينيات، قد ركزوا كتاباتهم على إحداث قطيعة كاملة مع مرحلة الإصلاحية الإسلامية التي بذل خلالها الفقهاء جهوداً هائلة لتحديث الفقه، وآليات استنباط الأحكام، «ثم لا ينبغي أن ننسى أن مناهج الإصلاحيين في حل المشكلات صارت قديمة أيضاً، بعد ما يزيد على نصف قرن من التنكر والهجران»[288].

وأهم دلالات تعلّق الإسلاميين بمرجعية الشريعة، وليس الشعب، هو بحسب السيد، أن الإسلاميين يرون أن النخبة من هذا الشعب تقف متحفظة على تطبيق الأحكام القطعية في الشريعة في مسائل الحدود والقصاص والحقوق والواجبات لفئات المواطنين، وتعتبرها منافية لحقوق الإنسان وضرورات المساواة بين المواطنين، وهي كذلك فعلاً بمقاييس العصر التي

(287) انظر الحوار الذي أجراه خالد الحروب مع رضوان السيد حول «الصراع على الإسلام» في برنامج «الكتاب خير جليس» على «قناة الجزيرة» بتاريخ 3 تموز/يوليو 2004.

(288) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 220.

تسود العالم اليوم. كما أن هناك أوضاع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وهؤلاء لا يطمئنون بتاتاً حتى لأكثر أطروحات الإسلاميين حداثة، ولم يستفد الإسلاميون من تجربة التنظيمات ولم يبنوا عليها. فبعد أن استتب مفهوم المواطنة في عصر التنظيمات العثمانية والإصلاحية الإسلامية، يعود الإسلاميون اليوم لتقريظ نظام أهل الذمة، بينما لا يريد المسيحيون العرب أن يكونوا في ذمة أحد، بل مواطنين في مجتمع تسوده المساواة في الحقوق والواجبات. ويضيف السيد إلى تلك المثالب في خطط الإسلاميين وأفكارهم، أن فئات شعبية واسعة تشكو من طرائق تعامل الإسلاميين مع مسألة العنف داخل الجماعة، فقد أعاد الإسلام النضالي تأويل فرضية الجهاد لاستخدامه ضد النخب والفئات المتغربة، ولا يتبنى رجالات الإسلام السياسي المعتدل أطروحات الإسلاميين النضاليين، لكنهم ينزلقون كثيراً إلى العنف تحت وطأة الضغوط العنيفة التي يعانونها من جانب الأنظمة.

كما لا يملك الإسلاميون ما يمكن اعتباره رؤية أجدى من الرؤية العربية والعالمية السائدة في حديثهم عن الزكاة، أو عن المنفعة العامة للمال والملكية الخاصة. والحديث بعموميته، يبقى حديثاً يتعلق بإعادة توزيع الثروة، كما فعلت الأنظمة «التقدمية» في التأميمات والإصلاح الزراعي من دون بحث معمق في مسألة إنتاج الثروة[289]. ويضيف السيد إلى هذا العرض، مسألة افتقار الإسلاميين حتى اليوم لتصور واضح، يمكن مناقشته للعلاقة مع العالم المعاصر بمؤسساته الدولية والإقليمية، وبالنظام السائد على المستوى العالمي. فمشكلتهم مع العالم شديدة العمق، وإن نزعوا عن أطروحاتهم تصورات الجاهلية، والمؤامرة اليهودية الكونية، فقد ظلت النزعة المعادية للغرب والعالم هي السائدة «وبضرورة مناضلة الغرب، وضرب هيمنته على مجتمعاتنا، وإحداث انفصال عن ثقافته وسياسيته»[290]. ويطرح السيد سؤالاً استنكارياً: «لماذا يستطيع فقيه من القرن الخامس عشر (ابن قيم الجوزية) أن يعتبر كل عدل في منزلة الشرع، بينما يرى بعض المعاصرين أن ينفي كل عدل غير وارد في النص؟!»[291].

(289) المصدر نفسه، ص 20 ـ 21.
(290) المصدر نفسه، ص 222.
(291) المصدر نفسه، ص 297.

يذكر السيد أنه اقترح على المجتمعين في اللقاء القومي الإسلامي في القاهرة عام 1988 تأجيلهم لطرح شعار «تطبيق الشريعة» في برامجهم، فرأى بعضهم في ذلك سخرية سوداء، باعتبار أن ذلك الشعار هو الذي يعطي دولتهم المأمولة (الدولة الإسلامية) معناها. بيد أن ما قصده السيد آنئذ، كما يشرح هو نفسه، من وراء طلبه التأجيل، ليس التخلي عن الهوية والأهداف، بل إعادة النظر في الشعار نفسه. فقد طرح الشعار في ظروف التأزم في الستينيات، ويركز على الفصل بين الشريعة والأمة، بحيث ما عادت الأمة حاضنة للشريعة، بل صار واجباً، لكي تستعاد هويتها الإسلامية، أن تفرض عليها الشريعة من جانب الحزبيين الإسلاميين، الذين يصلون إلى السلطة، ويعني هذا ضمن ما يعنيه أن الأمة ما عادت مؤتمنة على الدين، وأن الشريعة تحولت إلى قانون بدلاً من أن تكون نهج حياة»[292].

لهذا، يذهب السيد إلى أن الذي أعطى للإسلام المعاصر اسمه، من البنا إلى بن لادن، هو رفعهم لمقولة «تطبيق الشريعة... فقد كان الفقهاء التقليديون القدامى يرون أن المرجعية إنما هي للأمة وإجماعها واشتراعها، بينما ساد في الإحياء الإسلامي في العقود الخمسة الماضية، وبعد ظهور مقولة الحاكمية، أن المرجعية للشريعة، وهذا ليس بمعنى مراعاتها أو مراعاة أحكامها عند اشتراع القوانين والأنظمة، بل بمعنى أنها نظام شامل لا يخرج من تحت مظلته شيء في شتى الظروف والأحوال... فتصبح هوية المجتمع والدولة معلّقة إلى أن يأتي الإسلاميون إلى السلطة أو يشاركوا فيها»[293]. وهذا الأمر جديد كله برأي السيد.

لذا يعرّي السيد الموقع المتعارض للحركات المعاصرة من المرجعية الإسلامية المعهودة، أو ما يسميه الإسلام الكلاسيكي، فيلاحظ من خلال مراجعته لتجربة الإسلام الإحيائي، أو الحركة الإسلامية الراديكالية بدءاً من البنا ومروراً بسيد قطب، وانتهاء بحركة الجهاد، والظواهري وبن لادن، أننا نواجه إسلاماً جديداً صُنع خلال الأربعين سنة الأخيرة، صنعته في المجال العربي حركة الإخوان المسلمين وتفرعاتها، من أقصى اليمين إلى أقصى

(292) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 93 ـ 94.
(293) السيد، «مستقبل الإسلام السياسي ومتغيرات السياسة الأميركية».

اليسار، إذا صح التعبير. كلّه جديد، بمعنى أن المسألة الأساسية في الإسلام السنّي التقليدي تعبيراً (الجماعة ((communit)هي الأساس، هـي أسـاس في تشـكل المرجعيـة الإسـلامية. بيـنما الإسـلام الجديـد يقـول: إن المرجعية هي الشريعة، وممثلوها ممثلو هذه الشريعة، والإسلام الإحيائي، ويعني هذا أنـه يجـب أن يكـوّن جماعة الإسلام السياسي نواة المرجعية الجديدة. وعلى هذا الأساس تُطرح أمور كثـيرة رئيسـة أهمهـا كيفيـة النظر إلى صيغة الاجتماع السياسي، إذ يقولون إنه ليس مرتبطاً بالناس بل إنـه مـرتبط بـالنص، وبتفسـيرات هذا النص، وبمن يتولى تفسيره. ويعود منطق الإحيـائيين هـذا إلى النظـر إلى المجتمـع كلـه، بوصـفه نـاقص الإسلام إذا لم تقم الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة. وعلى ذلك، يقول السـيد إننـا عنـدما نتحـدث عـن الاجتهاد، بهذا الصدد، فعلينا أن نعرف أن الإسلام الجديد كله اجتهاد، بمعنى أنه جديد تمامـاً، ويعـود ذلـك إلى الفوضى التي فرضوها في شأن المرجعية، لأن المرجعية التقليديـة قـد حطمهـا الإسـلام الجديـد، والدولـة الحديثة التي قلصت من أدوار المرجعية التقليدية، عندما ألحقتها بها[294].

وتجلّت أيضاً هذه الجدّة في منهج الحركات الإسلامية، بنظر السيد، في الطـابع والأشـكال التنظيميـة التي اتخذتها تلك الحركات، حيث إن الأشكال التنظيمية لحركـات الإخـوان المسـلمين أو حـزب التحريـر أو حزب الـلـه مثلاً، لم تكن معهودة في الوهابية، ولا في الحركتين السنوسية والمهدية، بل إن الحركات الإسلامية منذ القرن السادس عشر الميلادي لم تعرف حالة فكرية شبيهة لما نشهده اليوم على الساحة الإسلامية. لهذا، يرى السيد، أن مصطلح الإحياء الإسلامي أدق في ما يتصل بهذه الحركات من مصطلحات السلفية الجديدة، أو النهوض واليقظة الإسلاميين[295].

ويذهب السيد إلى أن المتغير الرئيس في المجال الفكري الإسلامي كان ولا يزال تزعزُع مفهوم «الأمـة» في الفكر الإسلامي الحديث، وبالتالي تغير مفهوم «الشريعة» ووظائفها، وأن هذين الأمرين يقعان في أسـاس التـأزم

(294) (حلقة نقاشية: مناقشة كتاب رضوان السيد «الصراع على الإسلام»،) شارك في الحلقة رضوان السيد (وآخـرون)؛ أدار الحوار صباح ياسين، المستقبل العربي ، السنة 28، العدد 320 (تشرين الأول/أكتوبر 2005)، ص 138.

(295) السيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل ، ص 24.

الحاصل في الفكر الإسلامي[296]. وتعبيراً عن هذا التأزم حصل في وعي الإسلاميين المعاصرين نوع من الافتراق والتنابذ بين الشريعة والأمة، حين تحولت الشريعة إلى أيديولوجيا نخبوية، ترتفع فوق الأمة، لأن الأخيرة لم تعد موضع ائتمان من قبل الإسلاميين، بل غدت موضع اتهام بالجاهلية. وعندما طرحت فكرة «الحاكمية»، كانت قد تراجعت الثقة بالأمة/الجماعة، وتحولت تلك الثقة إلى قبضة من الرجال فقط (الفتية الذين آمنوا بربهم) الذين ائتمنوا على الشريعة، وحاكمية الله، وبدا «أن الصراع بين الله جلّ وعلا (والفتية الذين آمنوا بربهم)، وبين الطغاة»[297]، وحينها غدت «الشريعة» أساساً للمشروعية، على حساب موقع الأمة المرجعي، وتحولت إلى أيديولوجية نخبة، على حساب موقع الأمة المرجعي، أو أيديولوجية الطليعة الإسلامية، مثلما كانت الاشتراكية الثورية أيديولوجية الطليعة الثورية، «فكان انفصال الجماعة عن الشريعة الداء العضال الذي مس نخاع منظومات رجالات الفكر الإسلامي»[298].

ويذهب السيد إلى أن نقد التيار الرئيس لأطروحات قطب لم يمس رؤيته للجماعة، وموقعها الحالي من الإسلام، بل تناول فهم سيد قطب للحاكمية الإلهية، ولدور الدين في الأمة، ودور دعاة الإسلام في أوساط الأمة. وهم لم يتساءلوا عن موقع المسلمين من الإسلام، وكيف تأسست مشروعيتهم بوصفهم أمته، وبوصف الإسلام ليس عقيدتهم وحسب، بل هو نمط حياتهم أيضاً.

لذا كان النقد منصباً على أدلجة الدين، وعلى صحة القول إن الدين يزول، أو يصبح الناس كفاراً أو جاهلين، إذا جرى تجاهل أو إهمال إحدى مستلزمات الإيمان أو الإسلام أو العمل. فالإسلام من وجهة نظر الشيوخ.. يزيد أو ينقص.. لكنه لا يزول إلا باختفاء آثاره كلها[299]، فكان خلافهم مع قطب ينصب على الأدلجة، أي على تسييس الإسلام، وعلى أسلوب الدعوة وحسب، أما ضرورة الوصول إلى سيادة الشريعة (الإسلام) في المجتمع في شتى النواحي، فهو أمر مسلّم به من سائر الأطراف الإسلاميين الذين اتفقوا

(296) السيد وبلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي ، ص 14.
(297) المصدر نفسه، ص 18.
(298) المصدر نفسه، ص 22.
(299) المصدر نفسه، ص 23 ـ 24.

على أن الإسلام، وإن وجد بين ظهراني الأمة، لكنه لا يكتمل إلا بتطبيق الشريعة (الحكم الإسلامي) عن طريق قيام الدولة الإسلامية.

وعندما كان إيمان الأمة مكتملاً في رؤية الإسلام الكلاسيكي، كانت مسألتا الإمامة والحكم، من الاجتهادات وليس من التعبديات. ولأن إيمان الأمة وإسلامها ما عادا كذلك لدى الإحيائيين، صارت مسألتا الإمامة والحكم من الضروريات، وصار الوصول إلى السلطة طريقاً لإكمال الدين وإتمام النعمة[300].

ولاحظ السيد أن الدولة، بهذا المعنى، حلت محل الأمة في وعي الإسلاميين، بعد أن حصرت ظروف تأزم الدولة في الشريعة، وحولت الشريعة إلى أيديولوجيا، مستأنساً بذلك بقراءة فهمي جدعان، فغابت بذلك مقولة الأمة عن مركز اهتمام الإسلاميين، لتحل محلها مقولة «الشريعة»، أو الدولة الإسلامية التي ستعيد للأمة إسلامها وتقواها، وانصب اهتمامهم على مباحث الشريعة والفقه وتطبيقاتها، وذلك لأنه لامسهم الشعور بفقدان (الأمة) لمنحاها الإسلامي. وعندما لم تعد الأمة مشروعاً قيد التحقق، فإن الإسلاميين اتجهوا إلى الشريعة باعتبارها معطى ناجزاً، لا يمكن إعادة فرضه إلا بالدولة، أو عن طريق سطوتها. فالدولة عندهم صارت وحدها كفيلة باستعادة الإسلام المكتمل، أو الكفيلة وحدها بصون الهوية التي تتعرض للأخطار. وبالمقارنة مع الإسلام الكلاسيكي، لاحظ السيد، أن الأمة كانت حاضرة مبدئياً في الوعي والفقه القديمين، لكن الخلافة تختصرها، بينما الشريعة غدت حاضرة في وعي النخبة الإسلامية المعاصرة، لكن الدولة هي التي تستطيع وضعها موضع التطبيق[301].

وكما غابت التفرقة بين الشريعة والفقه بعد تحويل الشريعة إلى أيديولوجيا نخبوية، كذلك غابت الأمة بفئاتها المتعددة، وصراعاتها ووجهات نظرها المختلفة في مباشرة شؤونها العامة، عندما جرى انتزاع الشريعة منها، أي انتزاع حقها في التشريع، وفي كونها المرجع في تفسير الشريعة من جهة، وإدغامها بالدولة من جهة أخرى، بل إن غياب مقولة الأمة، قاد برأي السيد،

(300) المصدر نفسه، ص 25 ـ 26.

(301) المصدر نفسه، ص 27 ـ 28.

إلى غياب مقولة سيادة الأمة وسلطتها، وغابت بالنتيجة البحوث في الآليات التي تمكّن الأمة من ممارسة تلك السلطة في صون مصالحها وتدبيرها أو تنظيمها[302]، فلماذا تجرى تلك البحوث في الدولة وطرائق ممارسة الناس والأمة لسلطتها ولمشاركتها، طالما أن هذه الأطروحات عن «الشريعة»، والدولة، ترفع «الدولة الإسلامية» وقادتها إلى موقع القداسة، وترفع أوامرهم إلى مصاف الأوامر الإلهية، طالما تنوب عنها على الأقل.

روى السيد حواراً له مع أحد المحاضرين في الأردن الذي أورد المقولة التي شدد عليها الإصلاحيون، وهي مقولة «إن الحكم مدني في الإسلام»، ثم أصرّ المحاضر نفسه على «أن الحكم في الإسلام هو حكم الشريعة المعصومة»، فسأله السيد مستغرباً: لكنك ذكرت أن نظام الحكم في الإسلام مدني! فأجابه المحاضر: «أقصد أن الحاكم إنسان يصيب ويخطئ، وليس رجل دين شأن المسيحية»، فقال له السيد: «لكن أساس المشروعية في النظام الإسلامي الذي يدعو إليه الإسلاميون الحزبيون هو الشريعة المعصومة، والخطأ في التطبيق لا يغير من «الطبيعة الإلهية» للمشروع! وقد أدرك ذلك أبو الأعلى المودودي عندما عدَّ نظام الحكم الإسلامي ثيوقراطياً، أي حكم الله[303].

ومن هنا، وما دام المشروع إلهياً، فإن الصيغة تتخذ أيضاً طبيعة قدسية، ومن هنا تأتي ضرورة أن تتولى الدولة، وليس الأمة، تطبيق الشريعة المقدسة. وهذا ما يحيل مجدداً إلى اختلاط الديني بالسياسي والدولة بالدين. وفي هذا السياق، يرى السيد، أن قول بعض الإسلاميين إن الدولة مدنية في الإسلام، قول لا يستقيم مع رفعهم أطروحة دولة تطبيق الشريعة. إذاً، لا يبقى للمدنية من نصاب مع مقولة تطبيق الشريعة، ثم إن ما يقوله بعض الإسلاميين أن معنى مدنية الدولة في الإسلام عدم عصمة حاكمها، ليس كافياً، وليس صحيحاً، فالحاكم غير المعصوم، كي يكون شرعياً في نظر الإسلاميين، عليه أن يطبق الشريعة المعصومة. وهذه التصورات للحكم وللشريعة، برأي السيد، هي «أمر جديد لا علاقة له بتجربتنا القديمة ولا بالتجارب الحديثة والمعاصرة. فالعلمانيون الأوروبيون فصلوا الدين عن

(302) المصدر نفسه، ص 300.

(303) المصدر نفسه، ص 31.

الدولة، كي لا تفتئت الكنيسة عليها. والأميركيون فصلوا الدين عن الدولة، كي لا تفتئت الدولة على الدين. أما البرنامج الذي يضعه سائر الإسلاميين لتصحيح أو تغيير تجربتنا السياسية، فهو برنامج لصراع مستمر ومهلك بين الدين والدولة، ما عرفه تاريخنا القديم... وقد كانت الدولة في تلك الأزمنة هي التي تحرس الدين، ولا تتدخل فيه، في حين تسوس الدنيا، أي تقوم بإدارة الشأن العام وتطويره»[304].

ويذهب السيد أبعد في تحليله، فيقارن بين مجالات كل من الثقافة، والحضارة، والدين، والدولة، فيرى أن الثقافة هي البنى الذهنية والفكرية، بينما الحضارة هي البنى المادية. وبذلك فقد تظهر في الحضارة الواحدة ثقافات عدة، بينما تبدو الدولة لا تربطها علاقة قوية بالمقولتين: الثقافة، والحضارة. أما الدين فهو الفكرة العليا والشعائر، بالإضافة إلى ذلك يشكل عاملاً من عوامل الثقافة أو عناصرها، ويؤثر في الحضارة، متجسداً في المباني والمعابد التي يمارس المتدينون شعائر دينهم فيها. وبهذا المعنى، لا تكون للدولة علاقة بالثقافة أو الدين، إلا باعتبار الفلسفة التي يراها بعض الأيديولوجيين لها. فمن الخطل أن ننتظر من الدولة فكرة وعملاً من منظار ثقافي أو حضاري، فهي مؤسسة إدارية لها وظيفة محددة هي إدارة الشأن العام. ويعمل الناس في الديمقراطية من خلال الانتخابات على المجيء بنظام سياسي يحسن إدارة ذلك الشأن، وفي العصور الوسطى كانت الدولة تحصر عملها فعلاً في فرض الاستقرار، ورعاية مصالح الناس المادية في شتى المجالات، وتطبيق القوانين المرعية الإجراء. فالدين والحضارة والثقافة لها، برأي السيد، وجودات مختلفة ووظائف مختلفة، وقد تكون دوافع الخلط بينها هي أجواء الأزمة، غير إن الإحساس بالتوحد الديني والثقافي والحضاري، إنما ينتهي بنهاية الأزمة التي أنتجته. ومن أسباب الخلط بينها أيضاً، هو تخلف الدولة أو الدين أو الثقافة عن القيام بوظائفها المنتظرة، ويحدث نتيجة هذا الخلل ظهور الراديكاليات في الدين والسياسة والثقافة (القومية).

والدين بالنهاية عند السيد هو « رؤية للخلاص، وهو في الأساس فردي وليس جماعياً، أي إنه لا يستلزم في الأساس وجود دولة أو الاستنصار بها،

(304) السيد، «مستقبل الإسلام السياسي ومتغيرات السياسة الأميركية».

وتتعلق الثقافة بالمعنويات والذهنيات والرموز، وتتعلق الحضارة بالبنى المادية والمؤسسات وأحداث التاريخ. والخلط بينهما هو الذي يثير الالتباس والتباين والمشكلات»[305].

يشير السيد إلى أن هذا التزعزع في مفهوم الأمة قاد إلى زعزعة مفهوم الدولة نفسها، وهذه المسألة لا يختص الإسلاميون بها، بل أصابت التيارات الفكرية والسياسية العربية الأخرى. وينطلق السيد من افتراض أساس في شأن تشخيصه لأزمة الفكر السياسي الإسلاموي، هو أنها أزمة حقيقية تلف وعي النخب السياسية والثقافية العربية، التي تميل جميعها إلى الاستخفاف بالأمة والجماعة، بالناس وبدورهم في صنع الحاضر والمستقبل، إذ إن جميع التيارات الفكرية السياسية العربية، والإسلامية، والقومية، واليسارية تُعلي من شأن «الصفوة» والنخبة في التغيير عن طريق تفردها في الإمساك بالدولة، وتسخيرها لبرنامجها النخبوي المنشود، وتشترك تلك النخب جميعاً: الإسلامية منها، والقومية واليسارية في الاستخفاف بالديمقراطية وبمشاركة الجمهور في إدارة الشأن العام، وإن كان الأمر قد بلغ ذروته القصوى على يد الإسلام السياسي الراديكالي الانتحاري، ولا سيما جماعة القاعدة، حيث تزعزع لديهم مفهوم الأمة، وتزعزع بالتبعية مفهوم الدولة نفسها، ليس لدى الإسلاميين وحسب، بل لدى القوميين واليساريين، فلم يعودوا بالنظر إلى الدولة كضرورة، لأنها التجلي الأعلى للمصالح العامة الكبرى لمجموع الناس، بل نظر كل فريق إلى الدولة من منظاره النخبوي الخاص، قال اليساريون إنها يُفترض أن تكون دولة الطبقة العاملة، دولة دكتاتورية البروليتاريا، وقال القوميون إنها دولة أصحاب المصلحة والبناء القومي، وقال الإسلاميون إنها دولة تطبيق الشريعة الخاصة بحزب الإسلاميين. وهذا الخلل في فهم الدولة جعل الأنظمة العسكرية عندنا، والأنظمة التقليدية الأخرى، تبقى أربعين أو خمسين سنة من دون أن تتبدل أو تتغير[306].

هذا الاستخفاف بالدولة، أو عدم أخذها بمأخذ الجد، يجد له السيد

(305) رضوان السيد، «الثقافة والدين في الزمن العربي الراهن،» الاتحاد العربي ، 2007/3/4.

(306) انظر الحوار الذي أجراه معتز الخطيب مع رضوان السيد حول أزمة المشروع النهضوي: إشكالية التراث ومعضلة الدولة (أوراق من أرشيف الدكتور رضوان السيد).

مُسبقات في الفكر السياسي العربي الحديث، فكر النهضة الإصلاحي، حيث نظر هذا الفكر إلى الدولة بوصفها أداة لهدف أعلى منها، أو أداة لوظائف تدعي العمل على القيام بها: مصالح الأمة، عن طريق الدستور والقانون والمؤسسات، وبذلك ظلت شرعيتها في عيون النخب الإصلاحية الجديدة تابعة أو متعلقة بمدى تحقيقها لتلك المصالح، وبمعنى آخر، ظلت مرتبطة بشخص الحاكم الذي ظل طبعاً أقوى من المؤسسات، ومن النخب المستجدة[307].

حقق الأتراك والإيرانيون ما بين الحربين الاستقلال والبناء القومي والدولاني، فحلّت لديهما، فكرة الدولة/الهدف محل فكرة الدولة/الأداة، إذ صارت الدولة القائمة بحد ذاتها هدفاً لدى الأمتين التركية والإيرانية، مع الخروج عن الوصاية والاستعمار، في حين كانت فكرة الدولة الأداة لدى العرب قد عجزت عن تحقيق وظيفتها في مكافحة الاستعمار، ورد اليهود عن فلسطين، وتحقيق الوحدة بعد الاستقلال، فكان طبيعياً ألا تحل لديهم الدولة/الهدف محل الدولة/الأداة لعجزهم عن تحقيق الحد الأدنى من مطالبهم، لهذا صار الفكر السياسي العربي، بعد الحرب الثانية، ولا يزال، بحسب السيد، «فكراً تغييرياً همه إسقاط الدولة التي يعتبرها القوميون قطرية صنيعة الاستعمار، ويعتبرها الإسلاميون خائنة لفكرة الأمة، وخارجة على أصالة سلطان الشريعة والهوية والطهورية، وكان معنى ذلك حلول الفكر الإحيائي محل الفكر الإصلاحي، الذي يعني إلغاء مشروعية الدولة القائمة، باعتبارها أداة عاجزة أو خائنة لصالح الدولة/الهدف، دولة الطوبى، التي تتماهى مع الأمة والمشروع...»[308]، فغدا الفكر السياسي العربي، برأي السيد، طوال أربعة عقود بين الخمسينيات والتسعينيات، من القرن الماضي «فكراً ثورياً، ويعني هذا أنه كان فكراً تغييرياً، لا يهتم للواقع كثيراً، لأنه يعتبره غير شرعي وغير مقبول... كان فكراً مهجوساً بالتغيير لا بالاستقرار والتراكم»[309].

لم يهتم هذا الفكر بالتالي بالدولة القائمة، ولم يأخذها على محمل

(307) السيد وبلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي.
(308) المصدر نفسه، ص 121 ـ 122.
(309) المصدر نفسه، ص 122 ـ 123.

الجد، ليحاول تطويرها، ودمقرطتها، لأنه ضدها من حيث المبدأ، ويتطلع إلى طوبى الدولة: الدولة القوميـة، أو الدولة البروليتارية، أو دولة الفتية المؤمنين بربهم. ولهذا يقول السيد بشكل حاسم: «فإن مشكلة الفكـر السياسي العربي الأساسية ما كانت قلة المعرفة، ولا تبعيته للغرب أو للشرق... بل كانت مشكلة الراديكاليـة الإمعان في احتقار الدولة وفكرتها وعجزها، وإرادويتها الغلابة من أجل التغيير وحسب»[310]. وما كان ذلـك مقصوراً على العقائديين الإسلاميين، والعقائديين القوميين، بل شـمل برأيـه غـير الحـزبيين مـنهم. لقـد كـان الخلل جزئيـاً في الفكـر السـياسي الإصـلاحي، الـذي اعتـبر الدولـة أداة. غـير أنـه اعتمـد التغيـير التـدريجي والتراكمي باتجاه تجديد المفاهيم والوظائف والأدوات والممارسات، بينما تحوّل إلى اختلال كلي لدى الفكـر الإحيائي الإسلامي والقومي بعد الحرب العالمية الثانية، بتغييبه فكرة الدولـة، وأيضـاً لأن التغيـير لديـه كـان أيديولوجيا ثورية وانقلابية، « فإشكاليته ما كانت في عدم قدرته على تأمل الواقـع أو قراءتـه نقـدياً، بـل في احتقاره لـذلك الواقـع وعـدم اعترافـه بـه... والعلـة كامنـة في الثوريـة التغييريـة، وفي غيـاب فكـرة الدولـة ومقتضياتها، أو إنها في عدم اعتبار الدولة إطاراً أو هدفاً يمكن الانطلاق منه أو الاتجاه إليه»[311].

يذكرنا تحليل السيد لنمط تفكير الإحيائيين الإسلاميين والقوميين بالدولة، وباحتقارهم للدولة القائمة ومواصفاتها ومؤسساتها، وتعلقهم بطوبى الدولة: الإسلامية والقومية، يذكرنا بتحليلات عبد الـلـه العروي في كتابيه مفهوم الدولة و مفهوم الحرية ، وإن كان السيد أكثر عيانية، وأكثر قرباً من حيثيات ونثريات الحيـاة السياسية العربية، والفكر السياسي العربي المعاصر.

يذهب السيد إلى القول: ظل القوميون يتحـدثون عـن الوحـدة العربيـة القوميـة والدولـة القومية، وتحدث الإسلاميون عن الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة، وبذلك «اهـتم القوميـون (نظرياً) بالإطار الجامع، بينما عني الإسلاميون بالمضـمون الجـامع، لكـن الفـريقين كانـا يعتنقـان أيديولوجية مشروع، وليس فكرة دولة»[312]، فكانت الدولة لدى الفريقين في الستينيات أدعى إلى

(310) المصدر نفسه ص 123 ـ 124.
(311) المصدر نفسه، ص 124 ـ 125.
(312) المصدر نفسه، ص 125 ـ 126.

أن تكون تنظيماً تغييرياً، أو أداة للتغيير، وليست سلطة بالمعنى المتعارف عليه، ولهذا ما اهتم الإسلاميون والقوميون بتقنين العنف تجاه المجتمع عقب وصولهم إلى السلطة، بل جرى التنظير لعنف عشوائي باسم الممارسة الثورية، ليصل في تحليله إلى القول: «لقد أحل الإسلاميون الشريعة محل الخلافة بعد زوالها، كما أحلوا الدولة محل الأمة، أما القوميون فقد أحلوا القومية محل الخلافة، والدولة محل الأمة، لكن الطرفان اكتفيا بالسلطة العابرة التي تمكن من المضي قدماً على طريق تحقيق المشروع القومي الإسلامي، وبذلك ظلت فكرة الدولة غائبة أشد الغياب رغم كثرة الكتابة عنها»[313].

لم يحدث انعطاف جذري في وجهة نظر الإسلاميين، أصحاب التيار الرئيس في السبعينيات والثمانينيات. وفي ما بعد اختلف الأمر، بحسب السيد، بعض الشيء، إذ مع تعاظم الحديث عن المشروع الحضاري، ظهر بعض الاهتمام بالآليات السلطوية الموقتة على طريق المشروع الحضاري، غير أنهم حينما بدأوا يذكرون بعض تفاصيل برامجهم، «ظهر أنهم يقصدون المشروع النموذجي، وليس الدولة التي ينتظم من خلالها الاجتماع السياسي، أو التي تكون هدفاً لذلك المجتمع، والشاهد على ذلك كثرة الحديث في الثمانينيات عن المشروع الحضاري العربي أو المشروع الحضاري الإسلامي»[314].

والحال، إن السيد يختم تحليله النقدي لأطروحة «دولة تطبيق الشريعة» بحوارية، يقول فيها: «فإذا كان الإسلاميون قد قالوا إن أصل المشروعية يكمن في الشريعة، فنحن قلنا: «.. إنه في الأمة أو الجماعة أو الإجماع. وإذا قالوا:إن الديمقراطية هي حكم الشعب، ولذلك فهي ضد الإسلام لأنه حكم الله، قلنا، بل إن تدبير شؤون الناس إسلامياً هو بأيدي الناس»[315].

ويؤكد بالنهاية، أن هناك أمرين يحددان رؤيتنا كمسلمين للمسألة، «أمر ولاية الأمة على نفسها، وأمر المجتمع المفتوح الذي هو طبيعة اجتماعنا وتجربتنا التاريخية، ويستحيل أن يبقى مجتمع مفتوح بدون ديمقراطية. إن الاستبداد الداخلي المستمر، والضغط الغربي المستمر يوشكان أن يتهددا طبيعة اجتماعنا التاريخي المفتوح باتجاه اجتماعات مغلقة ومشرذمة، شأن ما

(313) المصدر نفسه، ص 126.
(314) المصدر نفسه، ص 126 ـ 128.
(315) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 244.

رأيناه في الستينيات والسبعينيات من شراذم يسارية، وفي الثمانينيات من شراذم إسلامية. فلكي تبقى الأمة بمعناها الكبير والعميق والتاريخي، يكون علينا الاستغناء عن مقولة الاستبداد العادل ودولة الضرورة، والسير في طريق ولاية الأمة على نفسها، واستحداث المؤسسات الضرورية لممارسة تلك الولاية»[316].

يتّخذ رضوان السيد من تفحصه للخطاب (الإسلامي)، منذ فترة النهضة، مدخلاً لفهم أزمة الفكر السياسي العربي، حيث وجد أن هذا الخطاب قد ضحّى دائماً بمرجعية «الأمة» و«الجماعة» و«الجمهور» لحساب «طوبى الخلافة» قديماً، ومرجعية حكم «الشريعة» حديثاً. وظل المفكر العربي الحديث، على اختلاف مشاربه، متعلقاً بـ «دولته» الطوباوية المبتغاة، على حساب التفكير بالدولة القائمة فعلاً، لتطوير آلياتها، وبكيفية مشاركة الجمهور في إدارتها.

فكّر الإسلامي «بالدولة الإسلامية»، والقومي «بالدولة القومية»، والاشتراكي ببناء الاشتراكية، وتعامل الجميع مع الدولة القائمة: «القطرية، المتغربة، التابعة» بوصفها عثرة وعقبة فحسب، لا تستحق التأمل. وكان الضحية المباشرة لهذا التفكير: الأمة، والدولة الفعلية، وبالتالي العمل السياسي الفاعل والمجدي. فيذهب السيد إلى القول: ربما كان غياب «الجمهور» الطويل عن القرار السياسي، وتحول «الشورى» إلى فضيلة أخلاقية، وراء غياب المسألة عن وعي النخبة العالمة.

استخلص الطهطاوي من التجربة السياسية الفرنسية: الحرية، والمنافع العمومية، إلاّ أنه ركَّز على الجانب الثاني، أي المنافع العمومية، فغدت الدولة، تبعاً لهذا المفهوم «أداة» لخدمة الخير العام، كما يراه الحاكم، وليس مجالاً يلتقي فيه الجمهور مع السلطة لإنجاز المصالح العمومية. ثم جاءت «التنظيمات العثمانية» بفكرة «المؤسسات» لتنظيم إدارة الدولة، ما لبثت أن اندمجت بفكرة الدستور، الذي حوَّله الإصلاحيون إلى سلاح ضد الاستبداد، ولكن ظل هذا المفهوم يفتقر إلى معناه (الإيجابي)، ففي حين كان يمكن لدولة الصالح العام المعزّزة بفكرة الدستور أن تتطور إلى دولة

(316) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 278.

الشعب، بقيت في نظر الإصلاحيين، أمثال الشيخ محمد عبده، تعادل «دولة القانون» للحيلولة دون الاستبداد وحسب، ولتستجيب لتحدي التحديث.

بمواجهة (فجيعة) إلغاء الخلافة أنفق الفكر الإسلامي أكثر من عقدين في محاولة استعادة الخلافة بصيغتها القديمة، أو المعدّلة، وكان رده عنيفاً على علي عبد الرازق الذي اعتبرها مؤسسة وضعية، يعود تقرير أمرها إلى الأمة، وعلى أطروحات بعض العلمانيين الأتراك في كراسهم عن «الخلافة وسلطة الأمة» التي ذهبت في اتجاه عبد الرازق، فما كان من الإسلاميين إلاَّ أن وضعوا «الشريعة» في الواجهة، وليس الأمة.

قوي هذا الاتجاه، وتعزّز في مواجهة العرب للمسألة الاستعمارية، ولتشكل الدولة الوطنية المغرّبة، بين الحربين، إذ أعطت النخب الإسلامية والوطنية الأولوية لمكافحة الاستعمار، والاستبداد، فلم تشجع هذه المجابهة على استبدال مبدأ «سيادة الأمة» بمؤسسة الخلافة ولاهوتها، بل استُبدل لاهوت الخلافة تدريجياً بفكرة البنا: «القرآن دستورنا». وأمام خشية الإسلامي، مفكر الهوية، في الثلاثينيات والأربعينيات، على الجمهور من التغريب، وعلى الإسلام من هذا الجمهور الذي اتجه إلى أحزاب الاستقلال (العلمانية)، نأى الإسلامي عن ائتمان (الأمة) على الإسلام، وتمسك بالشريعة ملاذاً له، حينها غدت «الشريعة في وعي الإسلاميين ما يشبه أيديولوجية النخبة، التي لم تعد تقتصر مهمتها على استعادة الإسلام إلى السلطة، بل إلى الجمهور أيضاً، وهذا معنى الجاهلية السائدة».

لم يبق بعدها سوى خطوة واحدة لنصل مع سيد قطب، والمودودي إلى فكرة «الحاكمية وأيديولوجيتها»، التي برزت في المنتصف الثاني للقرن العشرين متوافقة مع «المرحلة التقدمية». وغدت حينها «الشريعة» عند الإسلاميين أساساً للمشروعية، وقد تحولت إلى أيديولوجية نخبة بالتمام والكمال، مثلما كانت الاشتراكية أيديولوجية الطليعة الثورية. وتمّت التضحية أكثر فأكثر بمبدأ سيادة الشعب وسلطته، طالما أن هذا الشعب لا يمثل أمة المسلمين الحقّة، بدليل اندفاع الجمهور وراء القوميين!

وهكذا، كما يقول السيد: آذن ظهور رؤية الحاكمية بالافتراق بين الشريعة والجماعة، أو بين الإسلام (بوصفه مثالاً)، والأمة بوصفها جماعة مؤمنة. وما عادت هناك حلول وسط، فإما أن تكون الأمة خاضعة لتلك

الأيديولوجيا، فيُثبت إيمانُها، أو لا تكون كذلك، فتتفاقم أزمة المشروعية عند أصحاب الحاكمية هؤلاء، لتصل إلى حدود التشكيك بالهوية الدينية والثقافية للمجتمعات الإسلامية، مفترقين بذلك عن رؤية الشيوخ الذين رأوا أن إسلام المجتمعات المسلمة يمكن أن يزيد أو ينقص، ولكنه لا يزول إلا باختفاء آثاره كلها.

ولم يستهدف أصحاب «الحاكمية» من مشروعهم السياسي الوصول إلى السلطة لإعادة السيادة إلى الأمة التي اغتصبها الغرب، والنخب المغربة، بل أرادوا الوصول إلى السلطة لاستعادة المشروعية بتطبيق الشريعة.

لقد غابت التفرقة بين الشريعة والفقه عندما صارت الشريعة أيديولوجيا، كما غابت الأمة بفئاتها المتعددة، حينما انتزعوا الشريعة منها ليدغموها بالدولة المرتقبة. وغابت مع مقولة الأمة، ومفهوم سيادتها وسلطتها، والآليات التي تمكّن تلك الأمة من ممارسة تلك السلطة في ضوء مصالحها من هذا التصور.

وكان من الطبيعي، بعد أن تحول الدين، والشريعة إلى أيديولوجيا سياسية نخبوية، أن يبدأ التنظير لفكرة النظام الإسلامي الشامل، الذي تحدث عن بعض معالمه عبد القادر عودة، ثم محمد المبارك، ومحمد باقر الصدر، فكثرت المؤلفات التي تُبرز الفروق بين الإسلام، والرأسمالية، والماركسية، مع تصاعد التوتر بين الإسلاميين واليساريين والقوميين، فتزايد انفصال الشريعة عن الجماعة، والأمة، عندما غدت «الشريعة» مجرّد أيديولوجيا، تستجيب للصراع مع الأيديولوجيا الشاملة للسلطة.

ويذهب السيد إلى أن هذه التطورات الأيديولوجية لا تُفسر وحدها السلوك الاعتراضي العنيف لبعض فئات الحزبيين الإسلاميين، من دون النظر إلى الظروف والبيئات المحيطة بها، التي نشأت في قلب الحرب الباردة العربية، في سياق الحرب الباردة العالمية، ووصول الأنظمة التقدمية إلى طرق مسدودة. في هذه الظروف تحوّل الصراع الفكري بين الإسلاميين والقوميين إلى صراع سياسي عنيف بين الأنظمة القومية الاشتراكية والإسلاميين المعارضين. وترجم الإسلاميون في سياق هذا الصراع مفاهيم الأنظمة الثورية، إلى مفاهيم إسلامية، فالجهاد المتحول باتجاه الداخل «الجاهلي» هو نفسه الصراع الطبقي، وحتمية الحل الاشتراكي هي نفسها

حتمية الحل الإسلامي، والطليعة الثورية هي نفسها «الفتية الذين آمنوا بربهم».

لكن السيد لا يرى أن «العنف» هو المآل النهائي لهذا (الجدل)، فبموازاة ما حدث من تقدم في وعي النخبة العربية من ضرورة حضور (الأمة)، الجماعة في السياسة، لتقرير مصيرها، عاد الكثير من الإسلاميين، في بداية الثمانينيات، يبحثون عن مخرج من مأزق العنف، والخروج عن الانفصال بين الأمة والشريعة. وسادت أخيراً الفكرة القائلة إن مرجعية الشريعة لا تتنافى مع الديمقراطية الإجرائية المعنية بتولي الناس لأمورهم عن طريق الانتخاب. فعاد التواصل من جديد بين «نظام الشورى» والنظام الديمقراطي، الأمر الذي يبشر بفاتحة عقد سياسي جديد للعرب، يأخذ الشعب والأمة، والجماعة مكانتهم المركزية والمقررة فيه.

ويأمل السيد ألا تتحول الليبرالية أو الديمقراطية إلى أيديولوجيا، تكرر مشهد الستينيات والسبعينيات بين العقائديين اليساريين والإسلاميين، وهو مشهد يمكن أن يؤثر سلباً في مطالب التغيير، ويضع اجتماعنا المدني والسياسي بين حدي الاستبداد والفوضى.

الفصل الثالث

رؤية الإسلاميين للعالم في العصور الحديثة

شدّد رضوان السيد على حقيقة أساسية، في ما يتعلق بالفكر السياسي الإسلامي، بقوله إن «مأزق الفكر الإسلامي يتعلق بالرؤية السائدة للعالم فيه»[1]، إذ نظر السيد إلى هذه الرؤية للعالم، على أنها العلاقة الكاشفة لتحولات الفكر السياسي العربي الإسلامي، ومؤشر خطير على هذه التحولات، وذلك منذ أن اقتحمت أوروبا، والغرب عموماً، بلادنا ولا سيما منذ الحملة النابليونية على مصر، وانكشاف عجزنا وتأخرنا في ركب الحضارة والمدنية، وإلحاقنا قسراً في علاقة، كان لأوروبا موقع الهيمنة فيها، لدرجة صار تطورنا محكوماً بطبيعة هذه العلاقة، وبتبدلاتها. وصارت أوروبا في الموقع الذي أهّلها لأن تطرح الأسئلة حول ماضينا وحاضرنا، وتجبر مثقفينا وحكامنا على الانشغال في الإجابة عنها، وأن تصبغ التساؤلات بالتالي حول موقعنا في العالم ودورنا فيه. لذا يتوقف نجاح العرب المسلمين في مسعاهم إلى التقدم والنهضة، إلى حد كبير على قدرتهم في صياغة رؤية تصالحية مع العالم، تؤهلنا كي نكون جزءاً فاعلاً فيه، لا قوة سلبية حاقدة عليه، تريد الثأر منه على مظالم نحسب أننا عانيناها من جراء سلوكه ومؤامراته تجاهنا، مغمضين العين عن مسؤوليتنا تجاه ضعفنا وسوء إدارتنا لشؤون بلادنا.

لذا يذكّر السيد، بأننا لا نملك في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، رؤية مناسبة للعالم، لا بالمعنى النظري فحسب، بل بالمعنى الاستراتيجي والسياسي أيضاً، «فشكل ذلك جانباً من جوانب الأزمة في علاقتنا بالعالم. وهذا ينم من جهة أخرى عن قصور معرفي شديد، يقع في أصل هذه الأزمة المتفجرة، ويشمل ذلك الوعي للعالم، وطرائق التعبير عنه. والقصور المعرفي هو الذي يدفع إلى الوقوع في فخ هانتغتون، أو غيره باللجوء إلى الدفاع عن

(1) رضوان السيد، «مآزق الفكر الإسلامي المعاصر والإصلاح والمسؤولية الجماعية،» التسامح ، السنة 3، العدد 9 (2005)، ص 58.

حضارتنا باعتبارها حوارية، وإدانة الأخرى لأنها غير حوارية[2]. لهذا يذهب السيد إلى القول: «إنني أرى أن هذه الأمور كلها تتعلق بشكل أو بآخر، أو بدرجة أو بأخرى برؤية العالم، أي بعلاقتنا به، ومصالحنا معه ودورنا فيه، ويقتضي ذلك منا عملاً معرفياً دؤوباً، ومتابعة مصممة ومتبصرة، ونزوعاً نقدياً مسؤولاً في النظر إلى الأمة ومصائرها ومستقبلها. والأمر صعب بسبب اليأس والإحباط، ونزعة الهروب إلى الأمام.. لكن الرهان يبقى على قدرات النخب على التجدد، وإدارتها المشتركة في صنع مستقبل آخر»[3].

وعلى هذا «إننا نواجه دفعة واحدة قضايا وجودية كبرى، تتعلق برؤية الذات والدور والعالم، والتلاقي والتشاور والمصارحة، كل ذلك ضروري للتفكير في المشكلات، وضروري للتشخيص الصحيح، وضروري أخيراً للتصدي الناجح لقضايا الحاضر والمستقبل»[4].

وفي ما يتعلق بما آل إليه الفكر الإسلامي المعاصر من تصور مأزوم للعالم، يذهب السيد إلى القول: «إن مأزق الفكر الإسلامي الذي لا نستطيع الخروج منه ولا الفكاك، يكمن في تلك الرؤية الفصامية للعالم، ومسائل الولاء والبراء فيها. وقد أنتجت السياقات المأزقية صراعاً مزدوجاً على الإسلام» [5]. وحلّل السيد التحول الكبير الذي حدث في الفكر العربي الإسلامي، منذ عصر النهضة إلى الآن، ولا سيما في صفوف الإسلاميين تجاه العالم والذات، فوجد أن هذا التحول في رؤية هذا الفكر للعالم، إنما يعكس تخيُّلياً أو أيديولوجياً مدى الأزمة أو النجاح الذي تواجهه المجتمعات العربية الإسلامية في القبض على مصيرها الراهن، وفي إقامة علاقة مع العالم، ولا سيما مع القوى الغربية المهيمنة عليه. فمن الإصلاحية الإسلامية ذات النظرة المنفتحة والمتصالحة مع العالم، التي كانت تتمثل إشكاليتها الرئيسة في مقولة «التقدم»، إلى الإحيائية الإسلامية التي صعدت بين الحربين العالميتين، وانكفأت على الذات، واستبدلت مفهوم «الهوية»، وما يستتبعه من اضطراب

(2) رضوان السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004)، ص 21.

(3) المصدر نفسه، ص 29.

(4) رضوان السيد، «الإصلاح والمصالحة: سؤال النهوض وسؤال الأولويات، » التسامح ، السنة 3، العدد 10 (ربيع 2005)، ص 20.

(5) السيد، «مآزق الفكر الإسلامي المعاصر والإصلاح والمسؤولية الجماعية،» ص 64.

العلاقة مع العالم، بمفهوم التقدم الإصلاحي، حتى وصلت عند التيار التكفيري «القطبي» إلى مفهوم الكفر والإيمان، والفسطاطين. وتحولت المشاكل ذات المصادر السياسية والاقتصادية لدى هذا التيار الإحيائي إلى مشاكل ثقافية، وحضارية، فالعرب، كما يقول السيد، «المجردون من كل شيء، رأوا أن عليهم خوض المعركة الفاصلة في الثقافة والدين، بعد أن تجاوز العدوان عليهم كل حد، وكانت الهجمة في الحقيقة عسكرية وسياسية واقتصادية. لكنهم اندفعوا باتجاه الرد الثقافي، وذلك لعجزهم في المجالات الأخرى، ولأنهم اعتبروا أنهم أقوى هنا من هنالك»[6]. اتجهوا إلى ذلك على الرغم من أن «الثقافات لا تتحاور ولا تتصارع، إنما يتصارع الأفراد أو يتحاورون، وتتصارع الدول أو تتواصل. ليست الثقافات عناصر فاعلة في الأحداث، وإنما تحضر وتؤثر وتتأثر بالمديات الطويلة... فالمشكلات بيننا وبين الولايات المتحدة مثلاً، هي مشكلات سياسية واقتصادية واستراتيجية، وليست مشكلات ثقافية»[7].

وغدت ثقافة الهوية هذه ثقافة صون وحفظ للذات التي تتوهم أنها مهدّدة، وهي أيضاً «ثقافة طهورية، ثقافة المقدس والمدنس، وهي من أجل ذلك ثقافة انفصالية. إنها تحاول الانفصال عن العالم لحفظ الذات، لكن مصدر التهديد للذات، ليس محدّداً بحيث يمكن سحقه أو مقاومته على الأقل، إنه العالم كله! ومن أجل ذلك فإن رموز الخيرية التي تُستعمل للذات (التقوى والجهاد والاستشهاد) تقابلها رموز الشر التي تدلّ على العالم الآخر «الجاهلية»، وانفصالها هذا عن العالم بسبب عقائديتها الطهورية، هو «انفصال عن الذات في تاريخها، أي عن المجتمع الأقرب، والبلاد الأقرب، إنه انفصال داخلي... يعللون ذلك [بالاستناد إلى هجرة الرسول]، فالهجرة خروج من الجماعة «الكافرة»، ومحاولة لتأسيس جماعة «المدينة»، من أجل العودة إلى مجاهدة الكفار، وهو أخيراً انفصال القلة القليلة عن الكثرة الضالة، فالقلة تعني اصطفاء لا توحيه الكثرة، أو لا توافقه[8].

وعلى ذلك فإن السيد يستخدم في قراءته المعرفية للفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر بشكل عام، والفكر الإسلامي بشكل خاص، وللمراحل

(6) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 40.
(7) المصدر نفسه، ص 41.
(8) المصدر نفسه، ص 167.

التي مرّ بها، مفهوم «رؤية العالم»، ذلك المفهوم الذي استعاره من ميدان الفكر الأوروبي، فينوّه بما قاله الأنثروبولوجي، مايكل كيرني، من أنه لم يعد من الممكن دراسة التصورات حول الحضارات في تكويناتها، والعلاقات في ما بينها، إلا بالاستناد في ذلك، وبخاصة في المسائل العلائقية، إلى بحوث وفرضيات «رؤية العالم»، أو رؤاه، علماً أن هذا المفهوم ظهر للمرة الأول في كتابات الفيلسوف والمؤرخ الاجتماعي الألماني فلهلم دلتاي (1833 ـ 1911)، ثم شاع تداوله في أوساط المؤرخين والأنثروبولوجيين منذ القرن التاسع، إلى أن غدا إحدى المقولات الكلية التي تدخل في مضمون الثقافة. وقد ميزّ ماكس فيبر داخل ذلك المفهوم بين مستويين، يمكن الاستناد إليهما في دراسة الحضارات والثقافات، التاريخية والحاضرة. يتعلق المستوى الأول بما يطلق عليه دلتاي اسم «الصورة الكونية» التي تؤلف الكتلة المعتقدات الأساسية، والمسلمات الافتراضية عن العالم الحقيقي والواقعي التي يمكن في ضوئها الوصول إلى إجابات عن التساؤلات حول مغزى الكون والوجود. ويتعلق المستوى الثاني بالتصورات الواعية والإرادية حول موقع الذات الجمعية ضمن تقسيمات العالم الواقعية أو المركبة، من النواحي الثقافية، وأيضاً من النواحي الأخلاقية والاجتماعية والسياسية[9].

وقد أحالنا السيد إلى المعنى الثاني، أو المستوى الثاني من رؤية العالم، المتعلقة بالتركيبات الحاضرة للعالم، التي ألجأتنا أو أجبرتنا على العودة إلى «الصورة الكونية» أو المستوى الأول أو الأساسي. وهنا يلحظ تطورين حاسمين، أو طورين حاسمين في ما آلت إليها صورة العالم لدى المفكرين الإسلاميين، «إذ استناداً إلى وعي الأفغاني وعبده والعظم ورشيد رضا وأرسلان لأحداث العالم وتركيباته وترتيباته، ومواقع المسلمين فيه، حددوا إشكالية المسلمين، بأنها التخلف في سائر المجالات، كما حددوا الحل، وهو التقدم»[10].

ثم ما لبث المفكرون الإسلاميون أن تخلوا عن هذا التصور المتعلق

(9) المصدر نفسه، ص 125 ـ 126، ورضوان السيد، مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2003)، ص 7 ـ 8.

(10) رضوان السيد: الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 183، و سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 157 ـ 170

بعلاقتهم بالعالم وبصورتهم عنه، وذلك بدءاً من ثلاثينيات القرن الماضي، فالتقدم لدى النهضويين الإسلاميين استند في مفهومه إلى مقاييس غربية، وبتلك المقاييس فقط يمكن قياس تقدم المسلمين. لكن قراءة الجيل الجديد من الإسلاميين لأحداث ما بين الحربين، وفي مقدمها أحداث فلسطين وأزمة الولادة الباكستانية، غيرت اتجاه التصور وفحواه.

كان بوسع هذه الجيل الانتباه إلى أحداث أخرى تحمل الوعود: استقلال العديد من الدول الإسلامية، حركة عدم الانحياز، «لكن مسارب الوعي لا تجري على نحو واقعي أو مفهوم دائماً، لذلك اتخذ ذلك الوعي مسارب أخرى، أوصلت «رؤية العالم» لدى المفكرين الإسلاميين إلى حدود المستوى الأول، حدود الصورة الكونية: مغزى الوجود والكون. فظهرت تصورات الاستخلاف والتكليف والحاكمية، التي وضعت الوعي الإسلامي في سياق العقائد، سياق الهوية والرسالة والخصوصية، فما عادت مسألة التقدم كافية لمعالجة الإشكال، وصار مطلوباً «تحقيق الذات» عبر النضال المباشر، وعبر إعادة بناء التصور، وتحديد خصائص ذلك التصور»[11]. وذلك بعد أن تحول العالم إلى شيء ملتبس، يثير الشكوك والعداء، أكثر مما يستدعي التواصل.

ولا يتوقف السيد عند عموميات هذه «التصور» أو التبسيط، في ما طرأ عليه في مخيلة الإسلاميين، بل يغوص في تلافيف هذه التصور، وفي التحولات التي طرأت عليه، ليذكّرنا بأن التحول الأعمق في رؤية العالم، هو الذي جرى بين الحربين، وأحدث نوعاً من القطيعة بين تصور الإصلاحية الإسلامية للعالم، وتصور التيار الإحيائي الذي أبرز صورة ملتبسة عن العالم، مرتكزاً على مفهوم الهوية الصافية الطهورية، المعادية للآخر. ولقد أبرز السيد فكرة «القطيعة» بين التربتين الفكريتين للإصلاحية والإحيائية عام 1997، وذلك بعد أن تقدم عام 1987 في كتابه الإسلام المعاصر ، بالأطروحة القائلة إن الفكر الإسلامي الحديث سار في تدرّج تراجعي، من جمال الدين الأفغاني إلى محمد عبده، إلى رشيد رضا، إلى حسن البنا فإلى سيد قطب، ثم حاكميات الحاضرتين العربية والإسلامية وأصولياتهما. عاد ونقد هذه الأطروحة عام 1997 في كتابه سياسيات الإسلام المعاصر واعتبرها خطأ، إذ وجد في وجهة نظره الجديدة التي بسطها في سياسيات الإسلام المعاصر ، وفي الصراع على

(11) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 184.

الإسلام عام 2004، أن لا علاقة بين محمد عبده وسيد قطب، من حيث السعة أو الضيق، بل هناك قطيعة بين الفكرين والتوجهين. وقد «حدثت القطيعة في حقبة ما بين الحربين، حيث تغيرت الإشكالية الحاكمة في الفكرين العربي الإسلامي من الإصلاح إلى الحفاظ على الهوية. كان محمد عبده يقول بالذاتية والتاريخية في الفكر الإسلامي، لكنه كان يرى أن الفكر والمجتمع الإسلاميين، والدولة كلها في حاجة إلى إصلاح كبير من خلال التواصل مع العالم، والاقتباس في الفكر والمؤسسات من الحضارة الأوروبية»، ثم يقول موضحاً: كانت الإشكالية الحاكمة في ثلاثينيات القرن العشرين، «كيف نتقدم، وكيف نتخلص من التخلف؟ أما بعد ذلك، ومنذ تحولات رشيد رضا، وتأسيسات مصطفى صادق الرافعي، والغمراوي، ومحمد الخضر الحسين، وحسن البنا، فإن الإشكالية المتطورة صارت، كيف نحافظ على هويتنا في مواجهة التغريب»[(12)]؟

لعل كشف السيد عن مُتخيل المثقف الإسلامي في الأزمنة الحديثة عن أوروبا والعالم، من شأنه أن يساعده في فهم طريقة تعامل هذا المثقف مع شريكه في العيش على الكرة الأرضية، وطريقة تعامله مع ذاته ومع أقرانه العرب المسلمين. وعندما تقدم في تفكيك خطاب هذا المثقف وفي تحليله، رأى فيه أيديولوجيا مخاتلة، تخفي وراء الطهورية، وقداسة النصوص، صراعاً محموماً على السلطة والغلبة داخل مجتمعه نفسه، أكثر مما هو اختلاف في وجهات النظر، والرؤية حول العالم، وفي طريقة ترتيب العلاقة معه.

وعلّق السيد أهمية كبرى على طريقة نظر العرب المسلمين إلى الغير، الآخر في العالم، وإلى تصورهم للعالم، وتأثير ذلك، سلباً أو إيجابياً، في إنجازهم الفعلي للتقدم، والنهضة، والتجديد، حتى وإن كانت هي في بعض جوانبها انعكاساً أيديولوجياً لطريقة انتظام الاجتماع السياسي العربي والإسلامي، ولأسلوب تنظيم الجماعات المختلفة داخله. لذا ربط السيد نجاعة جهود المفكرين الإسلاميين في التجديد والإصلاح الفقهي والديني بتغيير الرؤية نحو العالم وتجديدها، «فهو أدنى إلى أن يكون المقصود به الفكر أو الرؤية. وإذا كان الأمر كذلك، فالمطلوب ليس التجديد وحسب، أو إنه غير كاف، بل

(12) رضوان السيد، «الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر: مساراته وتطوراته،» المستقبل ، 2005/4/30، ص 14.

المطلوب التغيير الفكري، التغيير الشامل الذي يتناول رؤية العالم[13].

أولاً: رؤية الإصلاحية الإسلامية للعالم

أطلق مؤرخو الأفكار على الفكر الإسلامي الذي ساد بين أربعينيات القرن التاسع عشر وثلاثينيات القرن العشرين، أطلقوا عليه تعبير «فكر الإصلاحية الإسلامية». ورأى السيد أن هذا الفكر يتميز، بخصلتين أساسيتين: «الوعي القوي للصدمة الغربية، والالتقاء مع رجالات السياسة في الدولة العثمانية، والدويلات الدائرة في فلكها بشكل ما، حول مشروع إقامة دولة حديثة، يسترشد بالنموذج المؤسسي والدستور الأوروبيين، من أجل تجاوز التخلف والوقوف موقف الند في وجه الهجمة الأوروبية، وتجذرت في وعي الإصلاحيين قناعتان، أولاهما أن الإسلام الصحيح يتلاءم مع المدنية الغربية، ويمكن أن يستوعبها ويطوعها لصالحه، عن طريق تأويل جديد للنصوص، وفهم مختلف ومتجدد للواقع، و ثانيتهما أنه يمكن فصل العلم والتقنية الأوروبيين عن الثقافة التبشيرية أو الإلحادية والسياسات الاستعمارية لذاك الغرب»[14].

وكانت الإصلاحية الإسلامية ترى «ضرورة الانخراط في العلم والعصر الأوروبيين» اقتناعاً من مثقفيها «بأن الإسلام يملك إمكانات ذاتية هائلة، يمكن بالإصلاح والتجديد جلاؤها والاستعانة بها في العقلنة والعصرنة، فالتخلف الإسلامي الثقافي والحضاري والتنظيمي ليس ذاتياً، بل هو نتيجة ظروف تاريخية يمكن تجاوزها. وهكذا فالمشكلة بيننا وبين أوروبا هي مشكلة معرفية وعلمية وتنظيمية، وليست مشكلة دينية، أو طبيعية، لا يمكن تغييرها أو التصدي لها»، لهذا فقد اندفعوا محاولين اللحاق بركب المتقدمين في التربية والتعليم والثقافة، واقتباس الأفكار والأطروحات، وتجديد آليات التفكير والاجتهاد، وخاضوا نضالاً عنيفاً ضد التقليد الإسلامي، شمل العقائد والتقاليد والعادات والفقه، وإدراك التكوينات الاجتماعية والسياسية»[15].

---

(13) رضوان السيد، «فرصة وخيار وحياة،» الحياة (لندن)، 2004/4/17، ص 14.

(14) قارن: السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 207 ـ 208، وفهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979).

(15) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 31، ورضوان السيد وأحمد برقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر المعاصر، 1998)، ص 32.

وكانت رموز الإصلاحية الإسلامية، مثل محمد عبده والأفغاني، فضلاً عمن سبقهم من أمثال الطهطاوي وخير الدين التونسي، على دراية ومعرفة وانزعاج من الميل الأوروبي اللهيمنة الذي أخذ شكل استعمار في بعض المناطق الإسلامية، ولكنهم أدركوا بالمقابل، كما يذهب السيد إلى أن «لا أمل حقيقاً في التخلص منه (من الاستعمار والهيمنة) إلا بنهوض تربوي ثقافي، يضعنا في مصاف المتقدمين من الغزاة والمستعمرين.. ولا يختلف المسار في الجوهر عن المسار الأوروبي في قرونه الماضية»[16]. ولقد كان محمد عبده «مفتوناً بحداثة القرن التاسع عشر وغرب القرن التاسع عشر، مثل فتنة بعض المعاصرين، من دون أن يعني ذلك خروجه على الإسلام، أو على الأمانة لبني قومه»[17].

لهذا كان رجال الإصلاحية الإسلامية على وفاق مع رجال الدولة الإصلاحيين، وهذا ما يشير إليه السيد بقوله: «والواقع أن أهمية ما حدث في الربع الأول من القرن التاسع عشر، ترجع إلى أن الدولة في مصر، والسلطنة العثمانية تبنّتا محاولة تجديدية وتحديثية على النمط الأوروبي/الغربي، والفرنسي على وجه الخصوص، ومع الوقت توافرت لهذه المحاولة نخبها الإسلامية الداعية إليها من بين رجالات الدولة والمثقفين العاملين في الدولة، وكان ذلك من بين أسباب نجاح الإصلاح التحديثي، أو بروزه مقارنة بإصلاح القرن الثامن عشر»[18]. فلقد وجد رجالات الإصلاح الإسلامي أمثال رفاعة الطهطاوي، وعلي مبارك، وخير الدين التونسي، والأفغاني، ومحمد عبده، ورفيق العظم، «وجدوا أنفسهم بوعي أو تلقائياً في تحالف مع المشروع السياسي الإصلاحي (ذي النموذج الأوروبي)..»[19].

لقد انطلق الإصلاحيون المسلمون، في مقاربتهم لرؤية أوروبا والعالم، من الإقرار بتخلف المسلمين وانحطاطهم وتقدم أوروبا، وأنه من شروط التقدم الأخذ بالأسباب والعوامل التي ساهمت في سبق أوروبا في مراتب الرقي الحضاري، وأن الإسلام لا يتناقض مع أسباب الحداثة، بل هو على

(16) المصدر نفسه، ص 30.
(17) رضوان السيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل (بيروت: دار العلوم العربية، 1986)، ص 201.
(18) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 18.
(19) المصدر نفسه، ص 19.

وفاق معها: وكما يقول السيد: «لم يدرك المثقفون العرب المحدثون ما اعتبروه حضارتهم، إلا باعتبارها ماضياً منقضياً، في حين نظروا إلى حضارة الآخر، الأوروبي ثم الغربي، باعتبارها واقعاً محققاً يفجأ الأبصار والعقول، ونستشعر بذلك في أطروحة رفاعة الطهطاوي (1801ـ 1873)، وخير الدين التونسي (1822 ـ 1889) حول المنافع العمومية والتنظيمات . فهذان الأمران ـ واحدهما ذو معنى قيمي اجتماعي وسياسي، والآخر مؤسسي تنظيمي ـ يتفهمان التقدم الحضاري والدولتي الأوروبي، وعلى المسلمين اقتباسهما أو تبنيهما للخروج من دائرة الانحطاط والاستتباع. وهكذا فإن الانحطاط كان قد أنهى الحضارة الإسلامية، فكان الاستتباع للحضارة القائمة النتيجة المنطقية لذلك»[20].

وكان الإصلاحيون هؤلاء منفتحين على الآخر، وإن كان لهم مشاكل مع أوروبا، فهي، بالنسبة إليهم، مشاكل سياسية، واقتصادية، وإرادة هيمنة، أما الجوانب الثقافية، فهم نظروا إليها كقيم عالمية، لا مانع من اقتباسها واستخدامها لغرس التقدم في بلادهم. وأوضح السيد هذا الموقف بقوله: «يبدو أن تلك التوافقية المنفتحة والمسالمة التي ترى أن السبل الغربية هي المتاحة للتقدم كانت شاملة لدى الإصلاحيين هؤلاء، وإن اختلفت تعليلاتها، فبينما يرى فيها محمد عبده وقاسم أمين والكواكبي، وسليمان البستاني ورشيد رضا فرصة للتجدد الديني والحضاري والسياسي، رأى فيها الإصلاحي الأقدم خير الدين التونسي ضرورة لا مخرج في غيرها من وهدة التخلف والاستعمار، من دون أن يعني ذلك أن الغربيين ملائكة وأطهار، بل إن ما يعنيه الاقتناع بالتلاقي الضروري بقيم الإسلام الأصلية ـ والتي وقعت في أصل الحضارة الأوروبية ـ والتنظيمات والضمانات الدستورية والقانونية التي تطورت في التجارب الغربية عبر القرون»[21]. وتتجاور وتتحاور، لدى السيد، في هذا الإدراك للعلاقة مع الغرب، وللإشكالية الحضارية الناجمة عن مأزق تلك العلاقة، أمور عدة، أولها : « الإحساس الفاجع بالانقضاء المقرون بالاضطرار لمواجهة الحاضر الغربي المتعملق، بذلك الماضي (ماضينا) الماجد. و ثاني

(20) قارن: السيد: مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة ، ص 5، و الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 123.

(21) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 191 ـ 192.

الأمور، توظيف الماضي الحاضر تراثاً مكتوباً وحسب، للدفاع عن الذات والموقع والدور، و ثالث تلك الأمور اعتناق مقولة التقدم الغربية، المقرونة بالتوجس من إمكان تأثيرها سلباً في الهوية والذاتية، بما يعنيه ذلك من حيرة بين الحداثة والتحديث، الحداثة التي تعني وقتها التحاقاً بالغرب من أجل تجاور التخلف، والتحديث الذي عنى وقتها خليطاً من الطهرانية القيمية العربية والإسلامية، والاقتباس التقني والمؤسساتي الغربي»[22].

ويضع السيد شكيب أرسلان (1869 ـ 1946) في خانة هؤلاء الإصلاحيين، طالما أن سؤاله الرئيس ينطلق من الاعتراف بتقدم الغرب وتأخر المسلمين، فكتابه الصغير المعنون لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم متابعة لسؤال النهضويين الأساسي، لولا الطابع المقارن الذي يظهر فيه، والنزعة الإرادية القوية التي تسوده، فأن رؤية أرسلان الأساسية تنطلق من الفرضية القائلة «إن تأخر المسلمين يعود لافتقارهم إلى المشروع الذي يحتشدون للنضال من أجل تحقيقه، ولافتقارهم إلى الإرادة التي تقترن عادة بالمشروع. ومشروع العرب والمسلمين الكبير من وجهة نظر أرسلان هو الإسلام... فإذا قيل إن أوروبا لم تنهض إلا عندما خلّفت الدين وراءها، فإن شكيباً يرى أن ذلك خطأ محض، فالأفراد علمانيون، أما الجماعات والدول فهي مسيحية، وأحياناً صليبية»[23].

وتقوم الحضارات، برأي أرسلان، على أسس، على رأسها الدين، لكن الدين لا ينفرد بإنشاء الحضارة، كما إنه لا يكون العلة بانهيارها. غير أن أرسلان، وعلى الرغم من عدائه للسياسة الغربية الاستعمارية، لم يكن يعادي الثقافة الأوروبية التي كانت دائماً أحد مصادره. وعلى الرغم من إقامته في أوروبا بين الحربين، وسط اضطرابات الأوضاع الدولية، لم يرَ «ما يبعث على قلق الأوروبيين على مصائر حضارتهم، وهذا ما سوف نجده بوضوح مع بروز الإسلاميين الإحيائيين في ثلاثينيات القرن العشرين، وهم يركزون على انحطاط الحضارة الغربية، وانهيارها المحتوم[24]. ولخص السيد الوجهات الأساسية لحركة الإصلاح الإسلامي في نص معبر، فعشية الحرب الكونية

(22) السيد، مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة ، ص 6.
(23) المصدر نفسه، ص 9.
(24) المصدر نفسه، ص 10 ـ 11.

الأولى، استتبت لديها أفكار أساسية عدة حول الإصلاحات الضرورية لتحقيق العدالة في عالم الإسلام، لخصها على النحو التالي:

»أولاً ، إنه لا بد من تجديد الفكر الإسلامي والاجتهاد الإسلامي، كما إنه لا بد من تجديد مشروع الدولة في عالم الإسلام عن طريق إنشاء نظام أو أنظمة على النمط الأوروبي. و ثانياً ، إنه لا تناقض بين المدنية الإسلامية والمدنية الأوروبية، فيمكن، بل يجب الأخذ بثمرات التمدن الأوروبي، وبتغطية مشروعية إسلامية تستند إلى فكرة مقاصد الشريعة. و ثالثاً ، إن المشكلة في العالم الإسلامي أو بينه وبين أوروبا هي مشكلة معرفية، وتنظيمية فحسب، ويمكن للمسلمين اللحاق بالركب المتقدم عن طريق التعليم والتربية والتنظيم، من دون أن يفُت في عضد الإصلاحيين سوء السياسة الاستعمارية تجاه الإسلام والمسلمين»[25].

أيقظت لديهم الصدمة مع الحضارة الغربية الميل نحو اقتباس المفاهيم الحديثة عن السياسة، وبناء الدولة، ولهذا لم يتردد محمد رشيد رضا، كما يورد رضوان السيد، في الاعتراف، قبل انقلابه الفكري، بأن تأثير أوروبا وحده هو من صاغ المعاني الجديدة للشورى لدى المسلمين المعاصرين، بسبب توافق معنى الديمقراطية، في معرض مماهاة المسلمين بين الشورى والحكم الدستوري. وقد صرح بالقول: «لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم (الحكم بالشورى) أصل من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس، لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام»، فيعلق السيد على هذا الاعتراف بقوله: «فالمسألة التي لفتت انتباه السيد رشيد رضا في ما يبدو، ومن قبله الطهطاوي والتونسي وعبده والنائيني والكواكبي وسائر الآخرين، ليست فقط وجود الشورى في التجربة التاريخية للأمة، وفي القرآن الكريم، بل في الحكم الدستوري في الغرب الأوروبي»[26]. ورشيد رضا في الاقتباس السالف، كما يعلّق السيد،

(25) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 288.

(26) قارن: المصدر نفسه، ص 262، ورضوان السيد، «الفكر الإسلامي المعاصر في المجال العربي: أصوله واتجاهاته وتحولاته،» ورقة قدمت إلى: الإسلام والفكر السياسي: الديمقراطية، الغرب، إيران (مؤتمر)، تحرير وتقديم رضوان زيادة (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 32

إنما «ينبهنا إلى آلية أخرى أو منحى آخر تنبه إليه مثقفو المسلمين بالاتصال بالغرب: إنه إعادة اكتشاف الإسلام نفسه أو بعض قيمه الكبرى كالشورى.. أو اكتشاف الوجه، أو البعد السياسي تحت تأثير الاطلاع على الدساتير الغربية، فصارت الشورى في نظر الطهطاوي ومن بعده الإصلاحيين مرادفة للحكم الدستوري[27].

وعلى هذا، فان رفاعة الطهطاوي، قد ذهب، كما ينوّه السيد، إلى المقابلة بين مفاهيم فرنسية، مثل الدستور والجمهورية والحرية، ومفاهيم من المجال الإسلامي، مثل قيم العدل والإنصاف والمساواة والشورى[28]، لهذا كثّف السيد الإشكالية التي حكمت فكر الإصلاحيين ونظامهم الفكري ورؤيتهم للعلاقة مع أوروبا، وأرجعها إلى سؤال التقدم، أي اللحاق بركب المتقدمين الأوروبيين، ومجاراتهم في رقيهم لنملك المقدرة على مشاركتهم في صنع الحضارة الحديثة، فهو يقول: «وحده سؤال التقدم على المستويين المفهومي والمقارن... إنه يشكل بداية لما يمكن اعتباره رؤية للعالم لديهم، أو بعبارة أخرى: رؤية موقعهم في العالم الواقعي، وإن كان ذلك بشكل غير مباشر. ونجد ذلك لدى رفاعة الطهطاوي في عروضه المختلفة للمجالين الثقافي والسياسي الفرنسي، ولدى خير الدين التونسي في عرضه المسهب لأحوال الممالك الأوروبية، ولدى رفيق العظم في حديثه عن انتشار الأديان وعن أسباب التقدم والعمران، ولدى محمد عبده في رده على فرح أنطون في الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، ولدى أحمد فتحي زغلول (1914) في ترجمة لكتابه سر تقدم الإنجليز وسر تطور الأمم ، ولدى الشدياق (1887) في رحلة كشف المخبأ عن أوروبا »[29].

يستشهد السيد بفقرة من كتاب خير الدين التونسي أقوم المسائل حول موقف الإصلاحية الإسلامية من التقدم الأوروبي، ومن أوروبا: «إن التمدن الأوروبي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصله قوة تياره المتتابع، فيُخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذو

(27) السيد، «الفكر الإسلامي المعاصر في المجال العربي: أصوله واتجاهاته وتحولاته،» ص 32.
(28) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 283.
(29) السيد، مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة ، ص 8.

حذوه، وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية في ما يمكن نجاتهم من الغرق»، فيعلق السيد على هذا المقطع قائلاً: «تأتي مقولة خير الدين هذه في التمدن كما غالبية نهضوي القرن التاسع عشر لتحسم أمرين اثنين، أن التمدن أو التقدم هو المسألة التي تتأسس عليها علاقات الغلبة بين الغرب الأوروبي وعالم الإسلام، وأنه لا مفهوم آخر لهذا التمدن أو ذاك التقدم غير المفهوم الأوروبي أو الأوروباوي، كما يذكر خير الدين. لذا يكون من باب تحصيل الحاصل دعوة المسلمين إذا أرادوا النجاة ـ إلى أن يحذوا حذوه ويجروا مجراه في مسائل التنظيمات الدنيوية على الخصوص»[30]. هذا هو الصوت الأعلى والأبرز للإصلاحية الإسلامية الذي يصور رؤيتها لأوروبا ولعلاقتها معها.

ثانياً: رؤية الإحيائيين للعالم

أصيبت الرؤية الإصلاحية للعالم بالنحول، في ظل المناخ الدولي والإقليمي الجديد، وتداعياته السياسية والثقافية على البلاد العربية الإسلامية، إثر الحرب العالمية الأولى وخضوع الدول العربية لانتداب واحتلال الدولتين البريطانية والفرنسية، وانهيار الدولة العثمانية ومعها الخلافة في تركيا، فكان أن وضع المثقفون الإسلاميون المسؤولية برمتها على الغرب ومؤامراته ودسائسه. كانت الصدمة كبيرة، لدرجة أنها دفعت بعض هؤلاء المثقفين إلى النظر نظرة عدائية إلى أوروبا، ثقافة وسياسة. وإذا كانت الإصلاحية قد ميّزت من قبل بين سياسة الغرب الاستعمارية المدانة لديها، وثقافته التي وجدت فيها بعض الجوانب ذات الأبعاد العالمية والإنسانية التي يمكن اقتباسها والاستفادة منها لإطلاق عجلة التقدم في بلادها، فإن الإسلاميين الجدد، الذين يسميهم السيد بـ «الإحيائيين» وضعوا ثقافة أوروبا والغرب وسياستها في السلة ذاتها، وأنكروا الاثنتين معاً. لهذا قطعوا إمكانية التواصل التي بشرت بها الإصلاحية، وقد أشار السيد إلى ذلك بقوله: «على أن هذا المشهد التواصلي المتفائل على المستويين الحضاري والسياسي، داخلته تحولات في عشرينيات القرن العشرين بعد سقوط الامبراطورية العثمانية وإلغاء الخلافة، وسيطرة المنتصرين في الحرب الأولى على أكثر بقاع المشرق»[31]. ولاحظ السيد أن أولى العلائم على ذلك التحول في هذه الرؤية شاهدان ثقافيان مبكران على هذا التغير في

(30) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 243.

(31) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 192.

رؤية الغرب، وبالتالي في ثقافته ونظمه وسياسته، الشاهد الأول ، ذلك الجدال الذي اشتعل من حول كتابي علي عبد الرازق (1924) وطه حسين (1925)، ومؤدى ذلك الانطباع الذي أحدثه ذلك الجدال، «أن التواصل بين الحضارتين الأوروبية والإسلامية عسير، بل ربما يكون متعذراً، وذلك لقيام الحضارة الأوروبية على الفصل بين الدين والدولة، ولقيام نظمها على أساس القومية»، أما الشاهد الثاني فمقال أبو الأعلى المودودي عام 1941، بعنوان «انتحار الحضارة الغربية»، حيث تنبأ المودودي في هذا المقال: بـ «أن هلاك الحضارة الغربية محتم لسيطرة شيطانين عليها إذا صح التعبير: شيطان تضاؤل النسل وشيطان القومية»[32]. فإذا كانت الإصلاحية منفتحة على العالم والعصر ومعتدلة، فإن الإحيائية انكفأت على الذات وجنحت إلى الغلو، وأبرزت عصبيتها تجاه الآخر. وهكذا عرف مشهد الثلاثينيات الثقافي من القرن العشرين ولادة أولى حلقات الإحيائية الإسلامية التي ستزداد تصلباً تجاه العالم باضطراد، وقد عبرت عن نفسها في: «حملة على الغرب والمتغربين في قضايا الثقافة واللباس، والشخصية الفردية، والعبودية للتكنولوجيا، والنزعات الصراعية المدمرة»[33].

وصار الإلحاح منذ ذلك الحين، لدى الإسلاميين على الهوية والذاتية، يصاحبهما شعور عميق بالغربة والعداوة تجاه الغرب، والتميّز الحدّي عنه، إذ كانت «ردة الفعل تجاه العالم المعادي قد تمثلت في العودة إلى الذات ومحاولة صونها بحسب الثقافة والوعي للفئات الاجتماعية المختلفة، وطنية أو قومية أو إسلامية»[34]. وكان لتغيرات العشرينيات تداعياتها على صعيدي الفكر والرؤية الإسلامية، وكما يقول السيد: «كانت لتغيرات العشرينيات إذن آثارها العميقة في وعي وكتابات النخب الإسلامية، وتجلى ذلك بوضوح في الموقف من الغرب، والموقف من الدولة الوطنية، وأخيراً من التحديث الاجتماعي والاقتصادي والثقافي»[35].

أما في ما يخص النظرة تجاه الغرب، فلخصها بقوله: «اختفى تدريجياً التمييز بين السياسات الغربية والثقافة الغربية، كما كانت الإصلاحية الإسلامية

(32) المصدر نفسه، ص 192 ـ 193.
(33) المصدر نفسه، ص 81.
(34) المصدر نفسه، ص 165.
(35) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 26.

تفعل دائماً. وبدأ المفكرون المسلمون ينظرون إلى الثقافة والسياسات الغربية الاستعمارية، باعتبارهما وجهين لعملة واحدة، وتصدران عن المصدر نفسه، وبالتالي تملكان الطبيعة العدوانية المخربة نفسها»[36].

وكان أول ما تعرض له الكتاب المسلمون بالهجوم، بحسب السيد، منذ الثلاثينيات من القرن العشرين، ما سمّوه بالتغريب، أي تبني الأساليب الغربية في الفكر والسلوك. واتخذت المسألة في هذه الفترة سمة النقد الاجتماعي، فالثقافي، ثم تحول هذا النقد في ما بعد ليشمل السياسي، وانصب النقد الأساسي، في ما يخص التغريب، على «الفئات الاجتماعية والثقافية الداخلية التي كانت في نظر جماعات التيار الإسلامي السائد تتخذ من الغرب نموذجاً لفكرها وسلوكها الخاص والعام»[37].

أظهرت هذه الحلقة الأولى من تيار الإحيائية التي ستزداد تشدداً وتصلباً، في المستقبل، عداءها «تجاه الغرب، مخلفاً وراءه أطروحات التوافق والتحديث، وداعياً إلى ذاتية إسلامية تريد بناء نفسها بمعزل عن مجريات العالم المهاجم، في نظر رجالات السلفية، على الإسلام ديارا وثقافة»[38]. وهكذا، كما يشير السيد، «لقد داخلت الفكر الإسلامي في العشرينيات «قضية الهوية»، لتحل تدريجياً محل أطروحة التقدم التي سادت ذاك الفكر منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وفي ظل بروز مسألة الهوية المنكمشة الخائفة على نفسها ظهرت الجمعيات الإسلامية المعنية بالحفاظ على الذاتية الإسلامية وشعائرها ورموزها وسلوكها، والفكر الأصولي الإحيائي، المصاحب لتلك النزعة. وفي نطاق فكر الأصالة والتأصيل، كتبت رسائل وأطروحات كثيرة في نقد الحضارة الغربية، وتفضيل الحضارة الإسلامية عليها، كما كتبت مقارنات في مسائل وقضايا ومنظومات ضمن الحضارتين، توصلت إلى نتائج مقررة سلفاً حول تفوق حضارة الإسلام»[39].

بدأ الانكماش على الذات وعلى مسألة الهويات، منذ العشرينيات، وجرى «الانصراف للعمل على بلورة الهوية الإسلامية الخاصة، وحمايتها في

(36) المصدر نفسه، ص 26.
(37) المصدر نفسه، ص 12، والسيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، ص 14
(38) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 35.
(39) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 137 و159.

موضوعات الكتابة وفي الحركة على الساحة الاجتماعية، مثل إنشاء الجمعيات الدينية، كجمعية الإخوان المسلمين. وتعتبر تحولات رشيد رضا تلميذ محمد عبده، وصاحب مجلة المنار نموذجاً للتعبير عن الانكماش الذي طرأ على الجو الإسلامي»[40]. فكانت حركة الإخوان المسلمين أبرز تلك المنظمات والحركات، وأكثرها تأثيراً، وقد انكبت اهتماماتها في البداية على مسائل صيانة الهوية الثقافية التي وضعتها في تلك الفترة فوق أي اعتبار، «فما كانت جماعة الإخوان منذ بدايتها حركة إصلاحية، ولا تقليدية، بل كانت حركة إحيائية (Revivalist Movement)، عُنيت بالمسائل الشعائرية والرمزية وقضايا الهوية، والقضايا الأخلاقية، فلم تهتم كثيراً في العقد الأول من عمرها بالمسائل الاجتماعية والسياسية الكبرى أو الوطنية»، فكان يؤرق رجالها المؤسسين «الشك في الأجنبي الغريب، والسعي إلى تطهير بلاد المسلمين ومجتمعاتهم من أوضاره»[41].

وشهدت عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته، كما يشير السيد، «عملية فك ارتباط من نوع ما بين المثقفين الإسلاميين والدولة الطالعة (الدولة الحديثة)، وجرى تحول تدريجي عن الغرب من الناحية الثقافية، بعد أن كان الإصلاحيون الإسلاميون، على الخصوص، يفصلون بين السياسة والثقافة في العلاقة مع الغرب، ويتمثل خير مثال على هذا التحول في أوساط المثقفين المسلمين، في حياة رجل واحد، السيد رشيد رضا»[42].

كان رضا تلميذاً مخلصاً لمحمد عبده وللإصلاحية الإسلامية، فتبنى مواقفها من الغرب، ومن التفريق بين ثقافتها وسياستها، إذ أخذ موقفاً إيجابياً تجاه ثقافتها ونبذ سياستها الاستعمارية. ولكن موقفه تبدل في أواخر الحرب العالمية الأولى «فما عادت وجوه الغرب الإيجابية التي سبق أن نبه إليها، تظهر في كتاباته. واختفت الفروق بين الغرب السياسي والغرب الثقافي، وأهمها ما عُرف في ما بعد بالغزو الثقافي، فراح يؤكد، في نصوص من السنّة، تحريم التشبه بالكفار، معتبراً، شأنه في ذلك شأن ابن تيمية أمراً اعتقادياً، يخلّ بالعبودية الله عز وجل، كما ذكر ابن تيمية في كتابه اقتضاء

(40) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 287.
(41) المصدر نفسه، ص 209.
(42) المصدر نفسه، ص 249.

الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ، ومن هم أصحاب الجحيم البريطانيون وسائر الغربيين»[43]؟

ويذكر السيد أن الشيخ حسن البنا ذكر بعد وفاة السيد رشيد رضا أنه تأثر به كثيراً، وكان البنا محقاً في ذلك، «إذ بسبب اهتمام الحركة بمسائل الهوية، تقدم عندها العداء الثقافي للغرب على العداء السياسي، من دون أن يغيب العامل الثاني تماماً، وكانت الذاتية الثقافية والرمزية للمسلمين الهمّ الأول للسيد رشيد رضا»[44]. ولاحظ السيد أن كثيرين من تلامذة تيار محمد عبده قد رأوا «أن العلة لا تنحصر في الصراعات الداخلية بين رجالات الغرب ودوله ونزعتهم الاستعمارية، بل تتعدى ذلك إلى العقلية الغربية، والثقافية، وتاريخ الغرب مع الإسلام. فالعقلية والثقافة ماديتان، غير إنسانيتين، وهما تسترجعان وتبلوران تاريخاً طويلاً في معاداة الإسلام والمسلمين، يعود إلى حقبة ظهور الإسلام... وإلى الحرب الصليبية»[45].

وعانى المثقف الإسلامي، بحسب السيد، أزمة وعي في مواجهة العلاقة مع الخارج، وفي العلاقة مع الدولة الحديثة أيضاً التي لم تترك دوراً للإسلام في إسباغ الشرعية عليها، «ولعل أبرز مظاهر تلك الأزمة، التي خلقت في رحمها الفكر الإسلامي المعاصر: تحولات رشيد رضا، ونشوء حركة الإخوان المسلمين. أما رشيد رضا فقد تحول من داعية بارز للإصلاحية الإسلامية وأطروحاتها... إلى خائف على الإسلام والمسلمين في السياسية والثقافة»[46].

أما جماعة الإخوان المسلمين، فقد بدأت وهي معنية بالهوية الإسلامية للمجتمع وبالحفاظ على الشخصية الإسلامية في وجه رياح التغيير الداخلية والخارجية.

لقد أحدثت نوازل العشرينيات والثلاثينيات والأزمة التي أعقبتها، حيرة وضياعاً، «انعكسا خوفاً على الذات والهوية وخصوصية الإسلام وأصالته»، سرعان ما انعكس ذلك وترك آثاره واضحة في موضوعات الفكر واتجاهاته،

(43) السيد، «الفكر الإسلامي المعاصر في المجال العربي: أصوله واتجاهاته وتحولاته،» ص 41.
(44) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 166.
(45) المصدر نفسه، ص 174.
(46) المصدر نفسه، ص 175.

في المجالين السياسي والثقافي. وقد صوّر السيد ذلك التحول في تناول موضوعات الفكر، بقوله: «اتخذ الفكر الإسلامي المعاصر في بداياته في الثلاثينيات من هذا القرن (أي القرن العشرين) لنفسه مسارب عدة، منها مسرب إثبات الذات مضياً إلى القول بأفضليتها وتفوقها، وذهاباً إلى اعتبار الإسلام بديلاً من الاتجاهات الفكرية والثقافية السائدة في العالم، ومنها مسرب نقد الغرب وماديته وخواؤه الحضاري، وصولاً إلى القول في الستينيات بجاهلية تسود القرن العشرين كله، ومنها مسرب نقد رؤية أو رؤى الغرب للإسلام والمسلمين من خلال نقد الاستشراق، وصولاً إلى القول بغزو ثقافي، وبحرب صليبية في مجال الدين والفكر. وصبّ مسرب نقد الحضارة الغربية والرؤية الغربية لنا، في المقولة المصرحة بوجود مؤامرة رهيبة على الإسلام والمسلمين، تقودها الحضارة الغربية التي اصطنعها اليهود.. من خلال مذاهب فكرية سياسية، وهي: الماسونية والماركسية والصهيونية!»[47]، وقد ظهرت في هذه الفترة في سياق إثبات الذات، مؤلفات كثيرة مترجمة، لشخصيات عربية وإسلامية، إثباتاً لندية الإسلام في هذا المجال أيضاً، مقارنة بالعظماء الغربيين[48]. وبدأت بالظهور أطروحات الآداب الإسلامية، والشرقية، والعربية، التي تعتصم بالتراث الحضاري والثقافي، وترمي إلى بناء نموذج آخر للشخصية الفردية والجماعية للشعب والأمة. واستُعمل تعبير الصحوة الإسلامية للمرة الأولى في الثلاثينيات، فانصرف طه حسين المتغرب، بنظر الإسلاميين، إلى كتابة الوعد الحق ، و هوامش على السيرة النبوية . كما انصرف العقاد لكتابة العبقريات ، وانصرف أحمد أمين لكتابة التاريخ الثقافي للإسلام ، وكتب توفيق الحكيم مسرحية محمد ، وكتب محمد حسين هيكل سيرة النبي وأبي بكر وعمر ، «وما كان هدف كل هؤلاء الأطراف، التعريف بالتاريخ الإسلامي، بل بناء النموذج الخاص والمستقل»[49]. وعلى هذا، تميزت الحقبة الواقعة بين الثلاثينيات والخمسينيات، عند السيد، في مجال الفكر الإسلامي بمصر، بأمرين: الأمر الأول ، اعتزال التجربة السياسية الجديدة المتمثلة بالدولة الوطنية، التي تعتنق ثقافة الغرب وأنظمته السياسية، لكنها تحاول التحرر من عساكره وقواعده، والأمر الثاني ، ظهور العداء للغرب في السياسة، وعلى

(47) المصدر نفسه، ص 167.
(48) المصدر نفسه، ص 176.
(49) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 80.

وجه الخصوص في الثقافة. واتخذ العداء الثقافي للغرب من جانب المفكرين المسلمين صيغتين: كتابة دراسات في مختلف مناحي الحياة، يعرضون فيها وجهة نظر الإسلام، مظهرين تفوقه على الغرب في حل المشكلات كلها، ثم الهجوم على الاستشراق باعتباره سلاح الغرب الثقافي المسموم في وجه الإسلام، فكانت حصيلة دراساتهم المعرفية للاستشراق قليلة، وتضاءلت موضوعيتها تدريجياً[50].

كان الاستشراق، بحسب السيد، هو الميدان الثقافي الرئيس الذي استهدفه الإحيائيون الأوائل في نقدهم، لأن همهم الأول كان حماية الهوية الإسلامية أو الهوية الذاتية، والدفاع عنها في وجه «العدوان الثقافي» الغربي، «فبدأ هجومهم على الجانب الذي اعتقدوا أنه المنظار الذي تنظر به هذه الثقافة الغربية، وتحكم به علينا: الاستشراق»[51].

قارن السيد هنا بين مقال الإصلاحية الإسلامية حول الاستشراق، ومقال الحلقة الأولى من التيار الصحوي الإسلامي في الثلاثينيات من القرن العشرين، فيذكر أن محمد عبده ناقش هانوتو وفرح أنطون ونقد رؤيتهما للعرب والإسلام. ونقد رشيد رضا كتاب إميل درمنغهام عن النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، «لكنهم جميعاً أفادوا من المستشرقين مناهج وتحقيقات في تطوير الدراسات الإسلامية». وعندما أنشأ المصريون الجامعة الأهلية عام 1908 ـ 1909، استقدموا عدداً من المستشرقين للتدريس فيها. وظلت أجيال من هؤلاء تتوالى على الجامعة المصرية حتى الخمسينيات. «أما أوائل الإحيائيين»، فقد أسقطوا من حسابهم الاستعانة بالمستشرقين في المؤسسات، واكتفوا من الاستشهاد بالمستشرقين بذلك القدر المقرّظ للنبي (صلى الله عليه وسلم)، مثل توماس كارليل عن البطولة والأبطال ، «في حين سلطوا نقداً لاذعاً على أكثر الاستشراق، متهمين كبار رجالاته بالتحيز للمسيحية واليهودية، وبالتعصب ضد الإسلام. وقد رأى أوائل الصحويين أن في الاستشراق جوانب إيجابية، تتمثل في ما نشره المستشرقون من نصوص، وما كتبه بعضهم من دراسات في عرض تاريخ الإسلام والمسلمين، أو تقريظ مجتمعاتهم وقيمهم ودينهم». وكانوا في هذا النوع من التأمل أو الاعتراف يسيرون على خطى الإصلاحيين المسلمين الذين تأملوا

(50) قارن: السيد: «الفكر الإسلامي المعاصر في المجال العربي: أصوله واتجاهاته وتحولاته،» ص 40 ـ 43، و سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 167

(51) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 26

الاستشراق تأملاً نقدياً، لكنهم أفادوا منه كثيراً في كتاباتهم ومؤسساتهم[52]. إلا أن الحلقات التالية لتيار الإحياء والصحوية الإسلامية ازداد تصلباً وعداء للاستشراق والمستشرقين، كما للغرب عمقاً واتساعاً.

أظهر السيد في أبحاثه تعاظم الميول الانكفائية لدى المثقفين الإسلاميين بشكل مضطرد، وقد أعقب الحلقة الأولى من التيار الإحيائي الصحوي حلقة أخرى، امتدت من العام 1940 حتى العام 1970، ازدادت فيها ميول الانكفاء على الهوية والعداء للآخر الغريب (الأوروبي) والقريب، شريكه في الاجتماع الوطني. يروي السيد أنه قد خطرت له قبل سنوات خاطرة في ما يخص تطور الثقافة السياسية العربية، مفادها: «إننا مختلفون عن العالم كله من حيث إن الثقافة والسياسة في مجالنا العربي تسير باتجاه معاكس لطبائع الأمور، ففي المجال الثقافي محمد عبده أقل ثقافة وانفتاحاً من أستاذه جمال الدين الأفغاني، ومحمد رشيد رضا أقل انفتاحاً من أستاذه محمد عبده، وحسن البنا أقل ثقافة وانفتاحاً من رائده رشيد رضا، وسيد قطب أقل انفتاحاً من رائده حسن البنا، وعمر عبد الرحمن أقل ثقافة وانفتاحاً من سيد قطب. وما كان ذلك كله في فراغ، فالأجواء الليبرالية المنفتحة مطالع القرن هي التي أنجبت محمد عبده وانفتاحه المعروف، وتفسيره واجتهاده المتجددين للقرآن»[53].

يبدو للسيد، أنه قد تشكلت، منذ أربعينيات القرن العشرين، ملامح حلقة جديدة من الإحيائيين، تحمل وعياً متصلباً تجاه (الآخر) وتجاه رؤيته للعالم التي غدت أكثر التباساً وتشككاً، وقد عرض لهذه الرؤية عبر تجليها في مجالين اثنين بشكل خاص: أولاً ، في مجال التنظير والتفكير في مصير الحضارة بشكل عام، ومصير الحضارة الغربية بشكل خاص. و ثانياً ، في مجال الاستشراق، أي نقد نظرة مفكري الغرب إلى المسلمين والإسلام.

والمناخ الذي أحدثته الحرب العالمية الثانية، والآلام التي صاحبها لأصحابها أنفسهم، وللعرب والمسلمين، أبرزت شواهد، ومعطيات جديدة أمام ولادة وعي جديد، جعلت النظرة إلى الغرب والعالم أكثر قتامة وتشككاً،

(52) المصدر نفسه، ص 36 ـ 37 و325، حيث يقول السيد عن موقف الإصلاحية: «كان محمد عبده ومحمد كرد علي لا يزالان، على الرغم من نقدهما لأطروحات استشراقية سائدة، ينصحان بقراءة كتب المستشرقين التي تعرض جديداً في المعلومات والمناهج. وكان ذلك جزءاً من الإصلاحية التي رأت أن تأخذ عن الغرب الصالح والنافع من الأفكار والمؤسسات».

(53) المصدر نفسه، ص 201.

أو كما يقول السيد: «كانت الحرب العالمية الثانية وما أحدثته من خراب ودمار هائلين شاهداً في نظر الكتاب الإسلاميين، لذلك لم تكن هناك غير خطوة واحدة للتوصل إلى القول إن تلك الحضارة هي بميزان الإسلام وقيمه جاهلية جهلاء، توشك، إن بقيت لها السيطرة والسطوة في العالم، أن تدمره وتدّمر ذاتها، فهي تتنكر لمن له الخلق والأمر، وتؤلّه المادة الصماء، وتطلق العنان للغرائز»، من هنا، فإنهم يُدخلون «الإسلام الساحة، باعتباره البديل الوحيد الممكن لإنقاذ البشرية وخلاصها، لما يقيمه على المستوى الفردي من توازن بين الروح والجسد، وعلى المستوى الاجتماعي من تضامن»[54].

خلص السيد، من دراسته للفكر الإسلامي الإحيائي في مرحلته الثانية بين الأربعينيات والسبعينيات، إلى خلاصة مفادها أنه يتميز بسمات ثلاث: أولاً ، مشاركة دائرة واسعة من المثقفين العرب والمسلمين ـ وبعضهم مثل عباس العقاد ومحمد بهي وعمر فروخ، ليسوا من الإخوان المسلمين، أو من القريبين من توجههم الفكري ـ في حملة «تأكيد الذات، والهجمة على الغرب والاستشراق»، وهو ما يدل على «خيبة الأمل العميقة التي أصابت المثقفين، بشكل عام، من الحضارة الغربية». ثانياً ، اتسم هذا الفكر بتفاوت مضامينه، وبالقيمة المعرفية التي حملها بين الأربعينيات والسبعينيات، «ففي حين تنم مؤلفات الأربعينيات عن معرفة عميقة وشاملة»، مثل مؤلف عبد القادر عودة التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي ، ما لبثت، أن «تضاءلت المعلومات لدى الكتاب تدريجياً منذ الخمسينيات إلى درجة أن أصبحت كليشيهات في السبعينيات .«فيتكرر في كتب نقد الاستشراق التهجم والحجج نفسها، التي ذكرها عمر فروخ في الأربعينيات، ومحمد بهي في الخمسينيات في المؤلفات اللاحقة. فلم تعد تلك المؤلفات الجدالية الإسلامية تأبه للعودة إلى مصادر المذاهب التي تنتقدها، بل «تنقل عن قلة من الغربيين الناقدين لحضارتهم، بحسبانهم شواهد على وجهة نظرها. وكذا الأمر مع الاستشراق، إذ لا تذكر أسماء المستشرقين إلا بصدد اقتباس عبارة، أثنى فيها بعضهم على النبي (صلى الله عليه وسلم)أو الإسلام»، فكانت «الحصيلة المعرفية لكتب نقد ونقض الغرب والاستشراق، ضئيلة أو معدومة، ولا تتم عن معرفة بالحقل الذي تحاول التحرك فيه، وبخاصة في الستينيات والسبعينيات»[55]. والسمة الثالثة لهذه المؤلفات هي أنها، كما

(54) المصدر نفسه، ص 176 ـ 177.

(55) المصدر نفسه، ص 178.

تصرح بنفسها، تهدف «إلى إحداث قطيعة كاملة بين الغرب والمسلمين أو الثقافة الإسلامية، فالكفاح ثقافي حضاري (من وجهة نظرها) بالدرجة الأولى، وليس سياسياً، ذلك أن فكر الأمة، هو فكر خوف على الهوية، ومحاولة لحفظها حتى لو كان من الناحية الشكلية هجوماً صاعقاً إلى حد الذهاب لوجود مؤامرة على الإسلام والمسلمين. ويصل التحشيد والتحريض في السبعينيات، إلى تجاوز فكرة الغزو الثقافي، للحديث عن الغزو الداخلي، أو أن حصوننا مهدّدة من داخلها، ليس في السياسة فقط، بل في الثقافة أيضاً»[56].

يصف السيد، بمقطع معبر، الاتجاهات العامة للصحوة الإسلامية وموقف أصحابها من الغرب ومن ثقافته وحضارته العامة، واستشراقه، فيقول: «في الأربعينيات من القرن العشرين بدأ الربط الواضح بين التبشير والاستعمار والاستشراق، وبدأ النعي على مادية الغرب ووحشيته وحربه الضروس على نفسه وعلى العالم. كما اتضحت المسألة التي بدأ الحديث عنها في الثلاثينيات، من أن الغرب يملك نظماً اجتماعية وسياسية جيدة، لكن النظم الإسلامية أفضل، إلى أن حدثت القطيعة بين التيارين الإسلامي والقومي في الخمسينيات، فصار الغرب كما صار أفراخه: أنظمة وحكاماً، نموذجاً لحكم الطاغوت وثقافته وقيمه، واستشرت في الستينيات وما بعد أحاديث الغزو الثقافي والمؤامرة العالمية على الإسلام، فسادت العقائدية الجو العربي والإسلامي، حتى لدى غير المتدينين تجاه ثقافة الغرب وسياسته، فأنهت ثقافة الهوية والقطيعة المستجدة آخر آثار أطروحات الإصلاحية لصالح خصوصية متعملقة»[57]. وظهرت أيضاً في الأربعينيات من القرن العشرين، كما أشار السيد، المقولة التي شاعت في الستينيات من القرن نفسه، والتي «ترى أن الإسلام يمثل منظومة ثالثة بكل المعاني، بعيداً عن الرأسمالية والشيوعية. وعندما حدثت القطيعة بين الحركتين القومية والإسلامية في الخمسينيات، استعملت الفكرة القائلة: إن هناك مؤامرة عالمية على الإسلام والمسلمين تقودها اليهودية العالمية، عبر شعبها الثلاث: الشيوعية والرأسمالية والصهيونية[58].

تناول أصحاب الصحوة الإسلامية، في مرحلتها الثانية، موضوعات

(56) المصدر نفسه.
(57) المصدر نفسه، ص 250.
(58) المصدر نفسه، ص 290.

الحضارة والاستشراق بالروحية الصدامية تجاه الآخر، والمنغلقة على الذات، فكان هدف هؤلاء، عندما تناولوا الحضارة، الانتقال مباشرة إلى الاستنتاج الملائم لتلك الروح العدائية للغرب ولثقافته، ألا وهو التنبؤ بانهيار الحضارة الغربية بطريقة جازمة لا شك فيها!

1 ـ القطيعة مع الحضارة العالمية

أشار الإسلاميون الجدد، بحسب السيد، إلى أن «الإسلام يملك نموذجاً للدولة الصالحة والعادلة، يتقدم على النموذج الغربي المستورد، ثم قيل إن نموذج الغرب السياسي ليس مرفوضاً فقط، بل هو هيمنة وتآمر ومادية مجرمة أيضاً، وصولاً إلى القول في الستينيات إن الحضارة الغربية كلها صنعها اليهود في مؤامرة كبرى»[59]. فإذا كان الجانب الأول من جوانب قطيعة الإحيائيين مع الغرب، تمثل في رؤيتهم للاستشراق، فجانبها الثاني يتعلق بالقطيعة مع الغرب ثقافياً، وهذا وراء اتجاه الإحيائيين، كما بيّن السيد.

وكان الغرب قد ورّط نفسه في حربين ضروسين وحشيتين، فبدأت الرؤية التشاؤمية المنذرة بانهيار الغرب وزواله تظهر، وتنتشر من جانب المثقفين الغربيين اليائسين، ومن جانب العرافين وأشباههم من صنّاع الثقافة الشعبية في الغرب، فأقبل الإحيائيون على ترجمة تلك الكتابات، أو اقتباسها في كتاباتهم، منوّهين بأن «المعترفين» بإفلاس تلك الحضارة هم من الغربيين العقلاء. فالغرب مادي جشع، «أكل العالم، وبعد أن استنفد ما عند العالم، أقبلت أجزاؤه على التهام بعضها بعضاً دونما وازع أخلاقي»[60]. ثم تجلت هذه القطيعة الصارمة مع الغرب وثقافته في استعمال الإحيائيين وبعض القوميين مفهوم «الغزو الثقافي» المتهافت: «تريد أن تشعل حرباً على ثقافة العصر وحضارته بحجة أن الثقافة الغربية على اختلاف تياراتها نتاجاً يهودياً».

وعلى الرغم من ذلك، فإن هؤلاء أظهروا انزعاجهم من أطروحة هانتنغتون التي تقول بالبعد الثقافي والحضاري للصراع على المستوى العالمي، وانبروا له في مقالات مستفيضة، «على الرغم من أن الإسلاميين، على اختلاف تياراتهم، ظلوا طوال نصف القرن الأخير يزعمون أن صراعنا مع

(59) المصدر نفسه، ص 211 ـ 212.
(60) المصدر نفسه، ص 37 ـ 38.

الغرب صراع ثقافي وحضاري مثل هانتنغتون تماماً، وإن لأغراض أخرى»[61]!

وهكذا بدأت الذاتية الإسلامية، بحسب السيد، تبني نفسها في المجال الثقافي، والثقافي السياسي، تأسيساً على أطروحاتها النقدية للحضارة الغربية، فالفكر الإسلامي المعاصر الذي بدأ سيرته الأولى باعتباره فكراً إحيائياً دفاعياً، يتخذ من الهوية الذاتية الخاصة حصناً له، يتقي به سائر وجوه التغيير والتحديث، انتهى في السبعينيات هجومياً مقاتلاً في المجال الثقافي. تشهد على ذلك سلسلة الشيخ يوسف القرضاوي عام 1974 حتمية الحل الإسلامي[62].

يقارن السيد بين بقايا روح الإصلاحية الإسلامية التي تجلت في مقالة الأمير شكيب أرسلان في عنوانها المعبر «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم ؟» وهو سؤال يلخص «إشكالية التقدم» التي حكمت فكر الإصلاحية الإسلامية، وكتاب مماثل لأبي الحسن الندوي بعنوان: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ؟ فيلاحظ أنه «في حين كانت المسؤولية أيام شكيب أرسلان وأحمد فتحي زغلول، مترجم سر تقدم الإنجليز السكسون ، عن انحطاط المسلمين وتقدم الغربيين عليهم تقع على عاتق المسلمين، فإن الندوي يوجه النظر هنا إلى ناحية مختلفة تماماً من نواحي هذه الإشكالية: إسهام المسلمين القدامى في حضارة العالم، وانحراف الحضارة العالمية عن المسار الصحيح نتيجة توقف الإسهام الإسلامي في بنائها»[63].

غير أن الندوي لا يضمّن مقالته تنبيه المسلمين إلى الدور العالمي الذي يجب أن يعودوا إلى القيام به فحسب، وهذه تبدو مسألة إيجابية لأول وهلة، بل ليُظهر آثار الانكماشية الإسلامية واضحة في الموضوع والمعالجة أيضاً، فعنده أن: الغرب مسؤول مسؤولية كبرى عن انحطاط المسلمين. إنها مسؤولية تكاد تعادل مسؤولية المسلمين أنفسهم. ثم إن الخروج من الانحطاط عند الندوي لا يتمثل بالتعليم والتنظيم فحسب، بل «بالعودة إلى الإسلام وقيمه وأحكامه مستغنين عن الغرب والتغريب»[64]. وكان أبو الأعلى المودودي (1979)، وهو أبرز المروجين للنزعة المتشفية بانهيار الغرب وحضارته، قد

(61) المصدر نفسه، ص 38.
(62) المصدر نفسه، ص 39.
(63) المصدر نفسه، ص 40.
(64) المصدر نفسه، ص 40 ـ 41.

نشر مقالة عام 1941، كما ألمح السيد، صار بمثابة معلماً لموضوعاته الحضارية الأخرى التي بسطها في ما بعد، وكانت المقالة بعنوان «انتحار الحضارة الغربية»، وترجمت إلى العربية عام 1955، عرض فيها تصوره عن حضارات العالم، وهو «يشبه تصور ابن خلدون العضوي للدول، وتصور شبنجار المشهدي لانهيار تلك الحضارات». وازى المودودي بين المشاهد القرآنية لمصائر الأمم والقرون من جهة، ومصائر حضارات العالم القديم المنقضية من جهة ثانية. حتى إذا بلغ في عرضه الحقبة الحديثة، قرّر: «إن سنة الله هذه نراها تتكرر اليوم أمامنا، فوبال الأعمال السيئة التي ذاقتها الأمم السالفة يحيق اليوم بالأمم الغربية.. لو تأملوا لعلموا أن كل ذلك ثمرة ظلمهم وعتوهم واتباعهم للشهوات، وإعراضهم عن الحق»[65].

ويتابع المودودي قائلاً: إن هلاك الحضارة الغربية محتم لسيطرة شيطانين عليها إذا صح التعبير: شيطان تضاءل النسل، وشيطان القومية، وهما بنظر المودودي شيطانان قويان يجران الحضارة الغربية «حتماً إلى الهلاك». أما الأول ، فقد غلب على عقول أفرادها رجالاً ونساء، فجعلهم يستأصلون أنسالهم بأيديهم، وأما الشيطان الآخر ، فقد استولى على عقول أممها وحكوماتها، «وسبيل الخروج من هذا القطار السائر إلى الهاوية، يبدأ بالتخلص من (عبوديتنا الفكرية) للنموذج الغربي، والعودة إلى أصالة الإسلام»[66].

وينتهي المودودي من ذلك إلى وضع برنامج للانفصال بين الحضارتين الغربية والإسلامية، ويشمل هذا الانفصال الجوانب العقدية والثقافية والسياسية. هنا، يقارن السيد بين أطروحات المودودي المغلقة على الذات، والمستعصية على الاتصال بالآخر في الغرب والعالم، وبين أطروحات الندوي، الأولى مهدت لأطروحات سيد قطب التكفيرية التي استعاضت عن تداول مفاهيم الحضارة والثقافة بمفهوم الكفر والإيمان، ودار الكفر، ودار الإيمان، واجتراح مفهوم الجهاد، ليجعله هجومياً على طول الخط، طالما هناك (دار كفر)! وبين أطروحات أبو الحسن الندوي التي، وإن وضعت اللبنات الأولى لتكفير العالم، إلا أنها لم تكن توصلت بعد إلى إغلاق الدائرة

(65) قارن: السيد: مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة ، ص 11، و الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 28 و193.

(66) المصدران نفسهما، ص 11 ـ 12 و128 ـ 193 على التوالي.

على الذات، وتعميم النزعة العدائية على الآخر الحضاري. وعندما عاد السيد للمقارنة مجدداً بين الندوي المودودي وقطب، ذهب إلى أن الندوي لا يختلف عن الاثنين الآخرين «في فهمهما للحضارة الأوروبية والغربية، وعلائقها الصراعية مع الإسلام. لكنه بخلافهما يركز.. على الأبعاد التاريخية والتحليلية للحضارتين الإسلامية والغربية. من أجل ذلك، فإن صورته هذه هي التي سادت بين الإسلاميين المعاصرين، في حين تركز تأثير المودودي وقطب في الجوانب الجدالية والنضالية للعلاقة بين المجالين الحضاريين[67].

غير أن المناخ السياسي الثقافي كان يضغط على جميع هؤلاء، فالحرب العالمية أطلقت العنان لذوي الثقافة الإحيائية من الكتّاب العرب والمسلمين لرؤية العالم، لتقطع تدريجياً مع مقولة التقدم، فقد اعتبر كثيرون منهم أن تلك الحرب المدمرة المشتعلة في قلب تلك الحضارة، والتي سبقتها حرب لا تقل هوادة، «تعني وجود أمراض مستعصية فيها ستقود إلى هلاكها، وعلى المسلمين، وسائر الشعوب الشرقية مغادرة السفينة قبل أن تتحطم وتغرق، وبخاصة أنهم يملكون بديلاً جاهزاً أو شبه جاهز، هو الإسلام»[68].

كتب الندوي والمودودي في هذا المناخ. غير أن الندوي بقي على مسافة مما وصل إليه المودودي ومن بعده قطب. وقد عرض الندوي في القسم الأول من كتابه ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ؟ «للتجربة الحضارية الإسلامية، ولظروف ظهورها باعتبارها تمرداً على ظلامية المجتمع العربي الجاهلي، وعبثية الصراع الساساني/البيزنطي. يدين في عرضه الثقافات والحضارات والتقاليد الدينية التي كانت موجودة في سائر أنحاء العالم في القرنين الخامس والسادس ميلادي، ليعرض بعدها لمنهج الأنبياء في الإصلاح والتغيير، مفتتحاً بذلك الباب الخاص بالحضارة الإسلامية، وهنا يلاحظ السيد، أن الندوي ركز، في سياق عرضه لتجربة الحضارة الإسلامية في نهضتها الأولى، «على الجوانب التربوية والأخلاقية والثقافية، في حين يعود للسياسة مقامها عند الحديث عن انحطاط الحضارة الإسلامية، بالتأكيد أن الانحطاط أدى إلى فصل الدين عن السياسة، وأوصل غير الأكفاء إلى الإمامة»[69].

---

(67) المصدران نفسهما، ص 12 و129 ـ 135 على التوالي.
(68) المصدران نفسهما، ص 10 و127 على التوالي.
(69) المصدران نفسهما، ص 12 ـ 13، و130 و154 على التوالي.

وربط الندوي، في القسم المخصّص للحضارة الأوروبية، بين هـذه الحضـارة وأصـولها اليونانيـة، التـي حدد عناصرها الأساسية: الإيمان بالمحسوس، وقلة الدين، وشدة الاعتداد بالحياة الدنيا والنزعة القومية، ثـم يجعل المفتاح لفهمها: «أنها مادية»، كانت كذلك ولا تزال، حتى إن نصرانيتهـا ترومنـت، وبـذا صـار مـرض الحضارة الأوروبية، الأشد فتكاً بنظره، «المادية الغرائزية والجنسية، (أي القومية) والوطنية. لذا فإن أوروبـا، ومعها الغرب كله، سائرة إلى الانتحار، كما تشهد على ذلك الحربان العالميتان، ومئات الحروب الاستعمارية، «وإن مسار عالم اليوم الذي تسوده الحضارة العربية، هو مسار جاهلي، أو أنه يقود إلى ذلك»، وبالتالي فإن «الفوضى التي تسود العالم تكشف عن هول الخسارة التي نزلت به، عندما انحط المسلمون.. فعلى العرب، في نظر الندوي قبل غيرهم، أن يهبّوا لإنقاذ المسلمين والعالم، كما حدث أول مرة حين أنقـذوه بالإسـلام»[70]. ويكشف الندوي عمق التأثيرات الغربية في الأطر السياسية، وتنظيمات الدول، «فيضع أملـه في المجتمعـات التي احتفظت بتقاليدها وأصالتها، ويتصور، بخلاف المـودودي، دوراً رائـداً لمصر في إنشـاء حضـارة إسـلامية جديدة، تشارك في تغيير العالم الجاري، المتمثل في تمرد شعوب العالم على المستعبدين والمستكبرين»[71].

فضلاً عن ذلك فإن الندوي، وإن اتفـق مـع المـودودي وقطـب في تصـورهما عـن الحضـارة الغربيـة والأخرى الإسلامية، فقد اختلف عنهما منذ البداية في استنتاجاته. وهو لا يزال على ثقته بـالجمهور المسـلم، فلا يرى أن المسلمين منحرفون عقائدياً، أو على الجاهليـة، كـما إنـه لا يـرى في مؤلفاتـه الأولى ضرورة قيـام دولة عقائدية لتطبيق النموذج الحضاري الإسلامي، وبوسع المسلمين، إذا احتفظوا بتقاليدهم وجدّدوها، أن لا يدخلوا في «الجاهلية الأوروبية، وأن يقيموا حضارة مستقلة، وتنمية مستقلة بالاشتراك مع الحضارات غير الأوروبية» التي تعاني هيمنة الغربيين واستغلالهم[72].

وكان الندوي قد رحب بتحفظ «بالنهضة المصرية» التي تمثلت لديه بثورة الضباط الأحرار.

---

(70) المصدران نفسهما، ص 12 ـ 14 و130 ـ 131 على التوالي.
(71) المصدران نفسهما، ص 14 ـ 15 و131 على التوالي.
(72) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 157.

وأشار السيد إلى أن «تصور الندوي» للحضارة الذي «يمثل رؤية مثقف إسلامي غير حزبي، قد وصل إلى نتائجه المنطقية على يد مالك بن نبي». وكان مالك قد عاش في مصر في الخمسينيات، بعد ثورة الضباط الأحرار، وفي أثناء اشتعال الثورة الجزائرية التي لقيت الدعم من مصر آنئذ، بدأ ابن نبي مغرداً خارج سربه، لأنه اتجه للتواصل مع الثقافة الحديثة، ومع نخب الدولة الوطنية، في وقت كان فيه الإحيائيون الإسلاميون بالمشرق، كما يشير السيد، يتجهون نحو القطيعة مع الدولة الوطنية، والثقافة الحديثة على حد سواء، بينما كانت الإصلاحية لا تزال حية في بلاد المغرب العربي، وكان مالك بن نبي، شأن سائر رفاقه، «شديد الوعي بالحضارة الأوروبية، وفي الوقت نفسه، حادّ الوعي بالنزعة الإمبريالية والعدوانية في تلك الحضارة، شأن الإصلاحيين. وظل عميق الاقتناع بأن التواصل مع الغرب ممكن، بل ضروري، لكن من موقع الند للند، وأن مخاوف الإسلاميين الصحويين من أوروبا لا مسوغ لها، إلا إذا بقينا على انحطاطنا ومنازعاتنا وانقسامنا. فحالة الجمود الحضاري التي نعانيها هي التي خلقت حالة قابلية الاستعمار، وتجاوزها يكون بالتواصل مع العالم، وبالنهوض الثقافي والعلمي والاقتصادي والانخراط بالعصر»[73].

ولم ير مالك بن نبي حرجاً في التعامل مع الدولة الوطنية الحديثة، فالمهم لديه هو ما تقوم به هذه الدولة، وليس كيف وصل الحكام إلى السلطة، طالما أن هؤلاء الحكام يسعون إلى إخراج المستعمرين وإقامة عدالة اجتماعية، ومناضلة الصهيونية. لذا رأى أن إقامة الدولة الوطنية في المشرق ضرورة وفرصة، ينبغي ألا نفوتها حتى لا نسيء إلى مواطنينا ومستقبلنا[74].

فإذا كان الندوي قد رحب بتحفظ بحركة الضباط الأحرار في مصر، فإن مالك بن نبي قد «حول خطوات الثورة المصرية في المجال الدولي إلى نظرية في الحضارة الإسلامية. وقد أثارت دوائر عبد الناصر الثلاث خيال ذوي الثقافة الإسلامية وأحلامهم، ثم جاء باندونغ عام 1955، ومبادرات مصر في دعم حركات التحرر الأفريقية لتعطي مصداقية لما عرف في ما بعد بجبهة عدم الانحياز». وكانت رؤية مالك بن نبي للحضارة منفتحة نسبياً، فهو قد فرق بين الثقافة والحضارة، وتكاد رؤيته للحضارة أن تكون نظرية في الإنسان وفي

(73) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 45.
(74) المصدر نفسه، ص 45 ـ 46.

طرائق تحقيقه لمقتضيات إنسانية، غير أن الذي يهب الحضارة روحها الخاصة «أربعة أمور تدخل في الثقافة، وهي: التوجه الخلقي، والتوجه الجمالي، والمنطق العلمي، والصناعة. «وبسبب مرونة تصوره للحضارة»، فإن مالك بن نبي لم يكن يرى تمييزاً للحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية، وإنما هناك تمايز أقامه الغربيون من خلال استعمارهم واستغلالهم للعالم كله»[75].

ويرى ابن نبي أن المتحد الحضاري الغربي (واشنطن ـ موسكو) يتساند على الأسواق والنفوذ، بينما لا يتعاون المسلمون. لهذا، تصور إمكان التعاون بين الوحدات الحضارية الإسلامية الست: العربي ـ الإيراني، الماليزي، الإفريقي، الأوروبي، الصيني، المغولي. ولم يقم تصوره لهذا التعاون الدولي، كما يلاحظ السيد، على أساس ديني، «بل يتصور له فضاءين أحدهما ثقافي، والآخر سياسي، فالوحدات المذكورة متشابهة في الثقافة، وبينها أيضاً جامع سياسي هو محاولتها الخروج من إسار الاستعمار الغربي والسوق الغربي. لذا هناك إمكانية لقيام حضارة جديدة آسيوية إفريقية، تتعدد مراكزها، وتستطيع بعراقتها وتجددها، لا أن تشكل البديل للحضارة الغربية، بل أن تصل إلى الندية والمشاركة الفاعلة في حاضر العالم ومصائره»[76].

وتمعن السيد في مشروع مالك بن نبي الحضاري، انطلاقاً من صدوره عن مفكر إسلامي، يتحرك في مناخ صعود الإحيائية الإسلامية، وانكفائها عن الآخر في الخارج والداخل. واتسم مشروعه بسمات عدة، «تضعه في موقع منفرد بين تصورات الإسلاميين المعاصرين للحضارة، فهو لا يرى بداية، أن الحضارة الغربية في طريقها إلى الانهيار، لكنه لا يرى في الوقت نفسه إمكانية حقيقية للتواصل معها، أو بتعبير أدق إنه لا يرى إمكان الانتماء إلى منطقها وممارساتها. لكن ذلك لا يدفعه إلى صوغ تصور فلسفي مناقض لحضارة الغرب أو لحضارة الشرق، بل.. ينتقل بسرعة إلى مشروع جيواستراتيجي. والطريف ـ بخلاف الإسلاميين الآخرين ـ أن الثقافة والمصالح والتحديات تؤدي فيه أدواراً مهمة على جانب الدين»[77].

---

(75) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 133 و157 ـ 158

(76) المصدر نفسه، ص 158، والسيد، مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة ، ص 18 ـ 19.

(77) قارن: المصدران نفسهما، ص 134 و19 على التوالي.

ولا يرى السيد مشروعاً مشابهاً لرؤية ابن النبي للعالم، أو لبلورة تلك الرؤية في تصور جيواستراتيجي، إلا عند أنور عبد الملك في كتابيه ريح الشرق (1984)، و تغيير العالم (1985)، ومع أن منطلقات الأخير مختلفة، ولا تنطلق من منظور إسلامي، فهو ينتمي إلى تصور مشابه لحضارة آسيوية ـ إفريقية، ركيزتيها الهند والصين، وليس العالم الإسلامي. فالحرب الباردة قسمت العالم على أساس من توازن القوى بين الجبارين، وأنتجت تهميشاً لقارتي آسيا وأفريقيا اللتين فيهما حضارات وتجارب حضارية ضخمة، تملك مفاهيم للإنسان، وعلاقاته بالطبيعة والزمن، لذلك «توشك أن تنطلق من آسيا وأفريقيا، ومن شرق آسيا بالذات والشرق العربي، مبادرة حضارية كبرى لتغيير العالم، ولإطلاق كونفدرالية حضارية تعرض فلسفة وممارسة وخياراً أكثر إنسانية للبشرية»[78].

لكن إذا كانت رؤية الندوي أفسحت المجال العبور لرؤية ابن نبي الشاملة، واتصلت إلى حد ما بها، فإن رؤية المودودي، بحسب السيد، قد أفضت إلى تصورات سيد قطب المغلقة والتكفيرية التي لم تكن بعيدة عن الجوانب العقدية، وتصورات رؤية المودودي للحضارة، ولانفصال الحضارة الإسلامية عن الحضارة الأوروبية. إذ عرض المودودي منذ وقت مبكر، عام 1941، في مقالته «انتحار الحضارة الغربية»، تصوراً لحضارات العالم، يشبه تصور ابن خلدون العضوي للدولة، وتصور شبنغلر لانهيار الحضارات، خلص فيه إلى أن مصير حضارة أوروبا إلى الانهيار المحتوم، بفعل تضاؤل النسل، وشيطان القومية، وسبيل خلاص المسلمين من الهاوية منوط بتحررهم من «العبودية الفكرية» للنموذج الغربي، والعودة إلى أصالة الإسلام. ولقد وصل أبو الأعلى المودودي، نتيجة تحليله للموقف الثقافي والسياسي السائد في العالم الإسلامي، عشية الحرب العالمية الثانية وإبانها، إلى وضع «برنامج للانفصال بين الحضارتين الغربية والإسلامية، ويشمل الجوانب العقدية والثقافية والسياسية. وهو يتصور إمكان قيام متحد معيّن للثقافة الإسلامية، دولة باكستان، يكون منطلقاً لحضارة إسلامية زاهرة وجديدة، تصبح مهوى أفئدة مسلمي العالم، بحيث تشكل منافساً حقيقياً للحضارة الغربية في عيونهم، وربما تصبح مثالاً للعالم الحديث كله»[79].

(78) قارن: المصدران نفسهما، ص 135 و20 على التوالي.

(79) قارن: المصدران نفسهما، ص 155 ـ 156 و15 على التوالي.

يعتقد السيد أن النموذج الذي صاغه المودودي عن الحضارة، وخصوصية الحضارة الإسلامية وانفصالها عن الحضارة الأوروبية عقدياً وثقافياً وسياسياً، كان شديد الجاذبية لسيد قطب، وبخاصة في جوانبه العقدية والتصورية. فالحضارة عند المودودي وقطب «تملك خصائص أساسية أو مقومات تظهر في بداياتها. ومقوّم الحضارة الإسلامية الرئيس هو الدين الإسلامي، فإذا أردنا التعرف إلى الحضارة الإسلامية، يكون علينا أن نعود إلى النص التأسيسي لتلك الحضارة وهو بالدرجة الأولى القرآن الكريم، كما يكون علينا لفهم الحضارة الغربية أو الحديثة العودة إلى اليونان، لأنها تأسست عندهم»[80]. وهما ينظران إلى الحضارة باعتبارها جوهراً ثابتاً، تتبدى في نصوصها التأسيسية الكبرى، وبالتالي «كان التصحيح العقدي لدى المودودي وسيد قطب هو معيار الحضارة الإسلامية من جديد، وهو الذي يحدّد ويبلور تجوهرها وانفصالها عما حولها، على أساس هذا الجوهر»[81]. وتعني نهضة المسلمين هنا، العودة إلى الأصول، والتماهي مع الروح الجوهرانية المؤسسة في النص القرآني، ومع انبعاث الإسلام ولحظته التدشينية ونصوصه ووقائعه الكبرى. لهذا دعا المودودي إلى الانفصال عن الحضارة الغربية «للتنقية والتطهير من جهة، وإمكان تحقيق النموذج من جهة ثانية». أما سيد قطب، فلم يشغله في البداية، التبلور السياسي للنموذج وانفصاله، بل أعطى الأولوية للتطهير العقدي أو صفاء التصور، «لذا يسعى إلى تكوين جماعة منفصلة عقدياً، تشكل النموذج الجاذب، وسط حنادس الجاهلية وظلامها»[82].

وكان سيد قطب، بتوجهه هذا، يتناغم إلى حد كبير، بحسب السيد، مع ما آلت إليه الثقافة والسياسة العربيتين في الستينيات، حيث ظهرت بوادر التراجع في زخم المشروع الناصري في الوحدة، بتصدع الوحدة السورية المصرية، وبروز الطابع الاستبدادي للنظام التقدمي، وظهور مفاعيل الانقسام والتمزق الخطيرين للحرب الباردة العربية، فأصاب الثقافة السياسية العربية نوع من العصبية والأزمة، وازداد الميل لديها إلى استبعاد الآخر، ليس في الخارج (الغرب) فحسب، بل في الداخل (الفريق الوطني) أيضاً. ومصر

(80) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 156.

(81) المصدر نفسه، ص 156.

(82) قارن: المصدر نفسه، ص 156 ـ 157، والسيد، مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة ، ص 15 ـ 16.

الناصرية التي اعتبرها بعض الإسلاميين غير الحزبيين، النـدوي ومالـك بـن نبـي، «مشروعـاً حضـارياً واعـداً، تحولت إلى دولة قطرية. لذلك تضاءلت تدريجياً لدى الإسلاميين الحزبيين، وغير الحـزبيين، الخطـط الكـبرى ذات الأبعاد الحضارية، لصالح النظام الإسلامي المتكامل، واستمرار نقد الغرب ونقضه، بل تعاظم هذا النقد «فكانت الستينيات، محطة زمنية سياسية، تأججـت فيهـا الثقافـة، وأخـذت فيهـا وجهـاً صـدامياً عصـبوياً، لدرجة أن كثيراً من الإسلاميين المستقلين جرفهم هذا التيار الصاخب. مـن هنـا يـأتي قـول السـيد: «شـهدت الستينيات في نطاق الفكر الإسلامي تحولاً باتجاه نضالية وحركيـة المـودودي وسـيد قطـب، بـل إن النـدوي نفسه ما تردّد في الانضمام إلى النضالية الإسلامية في مواجهة الغرب، في حين تردد مالك بن نبي طويلاً، قبـل أن يصغي إلى نداءات الأصالة التحشدية في المجال الثقافي»[83].

يذهب السيد أبعد من ذلك، ليؤكد أن هذه العصبوية الفكرية، والعقائدية المغرقة بالانكماش عـلى الذات، والنابذة للآخر، لم تصب الإسلاميين فحسب، بل شـاركهم فيهـا فرسـان القوميـة والتقدميـة العربيـة أيضاً. وذلك لأنـه في ظـل «الحالـة العقائديـة التـي سـادت النقـاش الثقـافي مـن جانـب سـائر الأطـراف في الستينيات، بدأت مقولة الغزو الثقافي بالبروز»، ويلاحـظ «في حالـة الغـزو الثقـافي أن الإسـلاميين لم ينفـردوا باكتشافه والهجوم عليه، بل شاركهم في ذلك أكثر القوميين التقليديين أو القدامى»[84]. وذكر في مكـان آخـر: «وتتكرر هذه التشخيصات السلبية للغرب وحضارته ونظمه وقوانينه في الأربعينيات والخمسينيات، ولـدى الإسلاميين والماركسيين وبعض الليبراليين تحت وطأة أحوال الحرب الثانية، وصولاً إلى رؤيـة الحاكميـة لـدى المودودي نفسه وسيد قطب التي تقسم العالم إلى نهجين ونظامين: نهج الجاهلية الذي يسود العـالم، ونهـج الحاكمية الإلهية، وهي نهج الهدى والنور»[85].

ولاحظ السيد أن التيار القومي قد تبنى فكرة وجود أزمنة ثقافية وحضارية لدى الأمة العربية، وأن أكثرهم ذهب إلى الدعوة «إلى ثقافة عربية تعيش العصر وهمومه ومشـكلاته، لكنهـا لا تتنكـر لـذاتها وخصوصـيتها. وقـد مثلـت هـذه

(83) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 159.
(84) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 13.
(85) المصدر نفسه، ص 193.

المقولة، من جانب القوميين آنذاك، اعترافاً بجدول أعمال الأصولية الذي فرضه الإحيائيون الإسلاميون في المجال الثقافي، ولا يزالون»[86].

ويميل السيد إلى الاعتقاد أن انشغالات القوميين والتقدميين بمسألة الذاتية، منذ السبعينيات، تدخل في باب مجادلة الإحيائيين المسلمين، ولإثبات أن هناك صراعاً فكرياً داخل التراث، يحضر فيه التقدميون والرجعيون[87]. وبالتالي، فإن لهم حصتهم في التراث التي ربما تضاهي حصة الإحيائيين الإسلاميين. ومن هنا يأتي اعتقاد السيد أن مشكلة الفكر الإحيائي الإسلامي الأساسية «تكمن في قيامه على مقولة الهوية وما حولها، وفكر الهوية القائم على الشعائر والرموز، يستبعد التغيير، سواء أكان قومياً أم دينياً، ويقول بالتوالد والتجدد الذاتي»[88].

غير أن السيد يذهب إلى تقرير أن الفكر المغرق «بأفكار الخصوصية والأصالة في المشرق العربي هو من صناعة الإخوان المسلمين والمفكرين القريبين منهم، لكن الجماعات التي شايعت فكر سيد قطب هي التي مضت بتلك الأفكار إلى نهاياتها، فظهر الإسلام الحزبي المناضل على أساسها، والتحق الإسلاميون الشبان بالمغرب العربي... بالركب متأخرين بعض الشيء، أي في السبعينيات»[89]. وقد شكل سيد قطب، بحسب السيد، حلقة أساسية بعد حلقة حسن البنا في دفع نزعات الانغلاق على الهوية والخصوصية إلى حدود جديدة، سيتكفل تلاميذه بدفعها مرة أخرى إلى الحدود القصوى، إلى حد لا يبقى من مساحة للتفاهم بين الذات والآخر، إلى حد التكفير وقطع الأعناق. فسيد قطب الذي تبنى تصور المودودي، ونسبياً الندوي في مشكلات الحضارة، أو مشكلات المسلمين مع الحضارة الحديثة، يسلك أيضاً مسلكهما في الاستدلال القرآني من جهة، والاعتماد على نصوص نقدية غريبة على الحضارة من جهة أخرى، متخذاً من نص ألكسيس كاريل مستنداً اللهجوم على الحضارة الغربية التي باتت بنظره عالمية، وبالتالي فهي تستحق الملاحقة والإدانة بكل

(86) السيد، مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة ، ص 6.
(87) المصدر نفسه، ص 26.
(88) قارن: المصدر نفسه، ص 26، والسيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 179.
(89) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 19.

تأثيراتها على الصعيدين العالمي والإسلامي، وباجتثاث تأثيراتها في المسلمين، فهو يستخدم «مشهدية المودودي القرآنية في البناء الأيديولوجي لصورة العالم»، ثم يرجع إلى ألكسيس كاريل في الإنسان ذلك المجهول ، لوصف الجوانب المباشرة للأزمة ولمظاهرها، وصولاً إلى تشخيصه للحضارة الغربية بأنها «حضارة مريضة»، إلا أنه يختلف مع كاريل حول تشخيصه لأسباب المرض. فإذا كان كاريل قد أعاد مرضها إلى «تخلف علوم الإنسان عن علوم المادة»، فإن قطب اعتبر «أن داء تلك الحضارة القاتل يرجع إلى قيامها على قاعدة لا دينية، ومن هذه الثغرة جاءتها كل الآفات الأخرى»[90]. فالدين الإسلامي يتماشى مع الفطرة الإنسانية، بينما الحضارة الغربية، عند قطب مضادة للفطرة هذه، وخطورتها المتفاقمة أنها غدت عالمية، وبالتالي فإن قطب يعلل شقاء الإنسان في العالم المعاصر باستيلاء الحضارة الحديثة وقيمها المادية، المناقضة للفطرة الإنسانية[91].

وبخلاف المودودي والندوي اللذين يصران على نعت الحضارة الحديثة بالحضارة الغربية أو الأوروبية، فإن سيد قطب يعتبر الحضارة الغربية حضارة عالمية، ويسميها دائماً الحضارة الحديثة، وبالتالي فإن أمراضها تفشت في دنيا العرب والإسلام، وهو ما يسهل على قطب أن يعمّم مفهوم «الجاهلية»، ليشمل ليس الغرب فحسب، بل المسلمين أيضاً، حكومات وشعوباً سيان لديه، وصار من السهل عليه أن يقول في معالم في الطريق «إن المجتمعات القائمة كلها جاهلية»! وسهل لديه أيضاً مشروعية الفصل بين الحضارة الإسلامية والحضارة الحديثة، وليعدم أي فرصة للتلاقي، والاقتباس والتثاقف، وليستعيد مفاهيم دار الحرب ودار الإسلام، ليكون الحد الفاصل بين الدارين لغة الحرب، بعد أن قلّص مفهوم (الجهاد) ليصبح دعوة إلى الحرب فحسب. من هنا يأتي قول السيد: «هكذا ختمت السبعينيات من هذا القرن على ثقافة إسلامية مأزومة على الرغم من شعبيتها، تخاف العالم ويخافها، وتتجه بدوافع العجز وفقدان الأفق، والإمكانات الذهنية والثقافية المتواضعة إلى مقاتلة العالم كله، بالسلاح أحياناً، وفي المجتمع وثقافته في كل الأحيان»[92] وكَرِه

(90) السيد: مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة ، ص 16، و الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 152.

(91) المصدران نفسهما، ص 17 و152 على التوالي.

(92) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 44 ـ 45.

الإسلاميون الجدد في الستينيات توفيقية الإصلاحية الإسلامية وحلولها الوسط، واستفادوا من التراث النقدي الراديكالي الذي خلقه الإصلاحيون المحبطون في الثلاثينيات والأربعينيات[93]، وقد أتى التأصيل (العودة إلى الأصول) في هذا السياق، ليس من أجل التجديد، بل من أجل التمسك بالهوية على المستويات كلها: الشعائرية والاجتماعية والسياسية والثقافية والرمزية، وعندما ازدادت القطيعة، كما يقول السيد، صار التأصيل سلاحاً ذا حدين: لإدانة كل جديد مع النص، «لذا فقد شاع في الستينيات، والسبعينيات لدى الإحيائيين الإسلاميين رفض كل شيء من مخرجات العالم الجديد، وقراءة النصوص بطريقة تدين الحضارة المعاصرة، بل المجتمعات الإسلامية إدانة شاملة. وكانت النتيجة إدانة العصر كله: قيماً وحضارات وثقافات وسياسات وتنظيمات عالمية»[94].

ويكشف السيد ميكانيزم العلاقة بين الانغلاق عن العالم والانفصال عن الآخر، الشريك في الوطن. وهذا الانغلاق عن الخارج، يرتكز أساساً على التمزق الوطني الداخلي، والاحتراب الداخلي، وتحول العلاقات الاجتماعية الوطنية إلى نوع من العلاقات العقائدية العصبوية المتحاربة، فينبهنا السيد قائلاً: «إذا تأملنا هذا الانفصال جيداً، نجد أنه في الحقيقة بسبب العقائدية الطهورية ـ الانفصال عن الذات في تاريخيتها، أي عن المجتمع الأقرب، والبلاد الأقرب. وهو انفصال داخلي، تحول عقائديته وطهوريته دون اعتباره أيديولوجيا سياسية. وهم يعللون ذلك بالاستناد إلى هجرة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، فهي نهج استردادي يستدعي، إلى جانب الهجرة، حقلاً تاريخياً منقضياً في توظيف جديد. فالهجرة خروج عن الجماعة الكافرة، ومحاولة لتأسيس جماعة المدينة من أجل العودة إلى مجاهدة دار الشرك»[95]. هذا من جهة، أما من الجهة الأخرى، فكانت رؤية الإسلاميين للغرب والعالم على علاقة بموقفهم الضمني من الأنظمة التقدمية الاستبدادية التي طال استبدادها الجميع، ولم تترك فسحة للحوار أو الاختلاف داخل مجال سياسي يضع إطاراً دستورياً لتنظيم الاختلاف، فكانت السلطة هي الخصم والحكم. لهذا استمر نقد الغرب، وتعاظم في الستينيات والسبعينيات من قبل الإسلاميين. وما كان هذا

(93) المصدر نفسه، ص 211.
(94) المصدر نفسه، ص 43 ـ 44.
(95) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 167.

ليحدث، برأي السيد، «بغرض المقارنة بل من أجل مهاجمة أنظمة الحكم السائدة في العالم الإسلامي، باعتبارها مستتبعة ومخترقة من إحدى المنظومتين الرأسمالية أو الشيوعية. والتصورات التآمرية والنضالية لدى الإسلاميين عن العالم في الستينيات والسبعينيات، ما عاد هدفها تقديم معرفة ولو ذاتية عنه، بل استخدامها باعتبارها استراتيجيات في الصراع على المجتمع والدولة في بلدانها»[96].

ويصل السيد في وصفه للمناخ الثقافي في الستينيات والسبعينيات، ولرؤية الإسلاميين للعالم إلى نتيجة مفادها: «هكذا اضطربت صورة العالم لدى كثير من الإسلاميين في الستينيات والسبعينيات أشد الاضطراب. فما عادت هناك دول ولا حضارات بل إيمان وكفر، وفي حين كان الكفر شاملاً مطبقاً على العالم كله، فإن الإيمان تضاءل وجوداً وأثراً بحيث صار قاصراً على الجماعة الصغيرة التي تقاتل باسمه، متسلحة إلى جانب الحديد والنار، بآيات من آي القرآن أو شذرات من ابن تيمية وابن كثير والمودودي وسيد قطب»[97].

وقد وجد السيد أن هذا المناخ العصبوي المقاتل الذي أعلن الحرب على العالم تحت يافطة الكفر، والجاهلية، كان له انعكاساته العميقة على مفهوم الجهاد نفسه. فالتطورات التي استجدت في رؤية المسلمين للعالم في حقبة ما بين الحربين، وتصاعدت بعد الحرب الثانية، أسقطت بحسب السيد «الاعتذارية الدفاعية، وأعادت الأمور تدريجياً إلى ما يشبه ما كانت عليه في الهند والجزائر في النصف الأول من القرن التاسع عشر»، حين تصاعد لدى الهنود والجزائريين، مع التغلغل الغربي في بلادهم، «قلق إسلامي على الشرعية، أي مشروعية العيش تحت حكم الكفار، وهل تظل الدار دار إسلام»؟ ولقد ورث المسلمون منظومة فقهية ظهرت في مواجهة وضع، وجد فيه المسلمون أنفسهم في الأندلس وصقلية بين احتمال الخضوع لسلطة مسيحية أو الجهاد أو الهجرة، فاستقر رأي «أكثرية فقهاء المالكية على الهجرة إن تعذر الجهاد في حالتي صقلية والأندلس»، فاستذكر الهنود والجزائريون هذه الفتاوى في أثناء

(96) المصدر نفسه، ص 160، والسيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 49 ـ 76.

(97) قارن: السيد: الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 137 ـ 138، 159 ـ 160 و197، و مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة ، ص 24.

مواجهتهم في القرن التاسع عشر الاحتمالات ذاتها. واختار بعضهم أو أكثرهم الجهاد وبعضهم الآخر، الأقل فتوى الهجرة، فكانت هزيمة المسلمين في الهند عام 1857 التي أنهت إمكانية المقاومة، وهزيمة حركة الأمير عبد القادر الجزائري عام 1848، ووقتها ظهر في أوساط الهند «تيار سلمي تزعمه السيد أحمد خان، يحرم القتال في ظروف الاستضعاف، بل ويؤول الآيات القرآنية التي تدعو إليه أو يقول بنسخها»، كما ظهرت في الجزائر «فتاوى تشبه آراء السيد أحمد خان»[98].

غير أن التطورات في النصف الأول من القرن العشرين، كما أشار السيد، أعادت الأمور إلى ما يشبه ما واجهته الهند والجزائر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، فيذكّر بدعوة أبو الكلام آذار لمسلمي الهند إلى الهجرة عام 1920، أعقبها المودودي في عام 1938 برسالة في الجهاد، رفض فيها فكرة دفاعية الجهاد فحسب، وقال إن الجهاد «دفاعي لردع العدوان، وهجومي لإعلاء كلمة الله في الأرض في الوقت نفسه»، وكتب حسن البنا عن أغراض الجهاد فلخصها برد العدوان، والدفاع عن النفس والأهل المال والوطن والدين ـ وتأمين حرية الدين، وتأديب ناكثي العهد، وإغاثة المظلوم من المؤمنين. لكن يلاحظ السيد، أنه مع سيد قطب جرت العودة إلى مناقشة مسألة الشرعية، فالجهاد لم يعد عنده ممارسة تجاه الخارج المعادي أو غير المعادي، بل غدا وسيلة أيضاً «لإعادة المشروعية الإسلامية إلى المجتمعات التي عرفت تقليدياً بأنها مسلمة»، إذ يرى قطب أنها لم تعد كذلك لسيطرة الجاهلية الغربية عليها، «فالجهاد في سبيل الله عند قطب» هو جهاد لتحقيق ربوبية الله للعباد، لتكون يد الله هي العليا، «ثم مضياً مع توجه سيد قطب هذا»، فإن ما عرف بتنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينيات والثمانينيات أصدرت كلها نشرات ورسائل، تعتبر فيها الجهاد فرض عين، لا لأن ديار المسلمين محتلة من الأجانب فحسب، بل لأن الدولة لم تعد مسلمة لاستيلاء الجاهلية عليها، أو لأن الجاهلية عمّت الدولة والمجتمع معاً، نتيجة الظلام الآتي من الغرب»[99]. وعلى هذا، اضطربت صورة العالم لدى هؤلاء الإسلاميين، وصار تحكم علاقتهم بالغير في الداخل ومع الغير على الصعيد العالمي، لغة الحرب والكفر

(98) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 195 ـ 196.
(99) المصدر نفسه، ص 196 ـ 197.

والإيمان على قول سيد قطب: «إن المجتمعات القائمة كلها مجتمعات جاهلية.. وإنه ينبغي التصريح، بلا وجل، أن الإسلام لا علاقة له بما يجري في الأرض كلها»[100]. وهذه الرؤية للعالم تحمل، برأي السيد، معنيين اثنين: «مكافحة النظام العالمي السائد بشتى الوسائل، والاتجاه نحو طرح بديل وتصورات لنظام آخر»[101].

وأشار السيد إلى أن هؤلاء الإسلاميين الجدد التكفيريين جهدوا في الاستناد إلى جوانب من التراث الفقهي الذي شرعن مفهوم الجهاد الهجومي، وليس الدفاعي فحسب، فيذكرنا السيد ببعض جوانب الجدل الفقهي حول الجهاد، مستعيداً أقوال الشافعي وأبي حنيفة، والشيباني والطبري، ومالك وغيرهم، والأدبيات المبكرة حول الجهاد. فكما هو معروف تقليدياً، ينقسم العالم في نظر الخلافة الإسلامية والفقهاء إلى دارين: دار الحرب ودار الإسلام. وقد اجتهد الفقهاء في تأطير العلاقة بين الدارين، وكيفية إدارة العلاقة بينهما، فبرز مفهوم الجهاد الهجومي بشكل خاص مع الشافعي، «فمنذ الإمام الشافعي (204هـ/819 م) قيل إن علة القتال أو مبرره الكفر، والجهاد فريضة باقية إلى قيام الساعة، ويستدرك السيد: «بيد أن هناك ما يدل على أن هذه الأيديولوجيا ما كانت سائدة في القرنيين الأولين للإسلام، أي القرنين السابع والثامن، فأبو حنيفة (150هـ/767م) يرى أن مسوغ القتال أو الجهاد دفع العدوان فحسب. ويعارض مالك بن أنس قتال الفجأة أو البيات (أي مهاجمة العدو ليلاً)، لأنه لا بد من دعوة الناس إلى الإسلام قبل الهجوم، كما إنه يعارض الاستقتال، أي الهجمات الانتحارية... ويفضل سفيان الثوري (161هـ/778م) الحج على الجهاد، وكذلك الفضل بن عياض (187هـ/803م)، والفقهاء المكيون من القرن الثامن الميلادي: عطاء بن رياح وعمار ابن دينار، وابن جريح لا يرون فريضة الجهاد الهجومي، وأكثرهم يرى عدم مشروعية الجهاد الهجومي»[102]. ويستأنف السيد الشرح والتحليل: «كان ابن تيمية يرى الشافعي في إطلاقه الجهاد ضد الكفار، بل ضد التتار الذين يتظاهرون بالإسلام، بينما كان رشيد الدين يرى أنه لا نسخ في القرآن، وأن آيات السيف بالتالي ليست ناسخة لآيات الموادعة والمسالمة والدعوة

(100) المصدر نفسه، ص 193.
(101) المصدر نفسه، ص 194.
(102) المصدر نفسه، ص 205 ـ 206.

بالحسنى[103]. ويستنتج السيد أن هناك خطين فقهيين ارتسما قديماً وحديثاً بشأن مفهوم الجهاد، فنحن كما يقول: «أمام قراءتين لآي القرآن، القراءة الأولى تمتد بين الشافعي والطبري، (الطبري الذي رأى أن الأمة الإسلامية مكلفة بأن تكون شاهدة ومهيمنة على الأرض)، إلى المودودي وحسن البنا وسيد قطب.. وأسامة بن لادن والسلفيين الجهاديين، والقراءة الأخرى تمتد بين أبي حنيفة ومالك، إلى محمود شلتوت ومحمد أبو زهرة ومحمد مهدي شمس الدين، ومحمد سعيد البوطي.. وأخيراً عز الدين العراقي، (الأمين العام للمؤتمر الإسلامي السابق)، وأن هاتين القراءتين تمثلان في الحقيقة رؤيتين للعالم، ترى الأولى ، (الجهادية الهجومية)، أن العلاقة بين المسلمين والعالم هي علاقة إظهار وشهادة وهيمنة، وترى الأخرى أن العلاقة بين المسلمين والعالم هي علاقة تثاقف وتقابس وتراحم وتنافس من أجل خير البشرية وتقدمها»[104].

يرجع السيد ليوضح الفارق في معنى الجهاد في الفقه الكلاسيكي، وفي التعامل الفعلي للدولة الإسلامية مع الدول الأخرى من جهة، والتفسيرات التي اتخذها له الإسلام السياسي المعاصر، فيكتب: «أما العلاقات الخارجية بين الدولة الإسلامية والدول غير الإسلامية، فقد اشترع لها بالممارسة، ثم بالنظرية، تنظيم دار الإسلام ودار الكفر أو الحرب... فالحرب التي يصح تسميتها جهاداً هي الحرب الدفاعية، إذ إن علة الجهاد أو الحرب المشروعة: العدوان أو خوفه في رأي أكثرية الفقهاء المسلمين. ثم إنه رغم التسمية بدار الحرب، فأكثر الدول خارج دار الإسلام تشملها تنظيمات أخرى، مثل: دار الموادعة، ودار العهد، ودار الاستئمان، وهي جميعاً تعبير عن أنواع العلاقات القائمة بين تلك الدول مع الخلافة الإسلامية. وفي كل الأحوال ما توقفت التعاملات السلمية والتجارية بين الأفراد والفئات من تلك الدول، وبين أهل دار الإسلام، حتى في حالات الحرب، وكان هؤلاء من غير المسلمين يسمون فور دخولهم دار الإسلام: المستأمنين، ويستطيعون العمل والتصرف بحرية»[105].

والجهاد « في القديم هو جهاد في مواجهة الخارج، يتأسس على كم

(103) المصدر نفسه، ص 206.

(104) المصدر نفسه، ص 208

(105) رضوان السيد، «التعدد والتسارع والاعتراف: نظرة في الثوابت والفهم والتجربة التاريخية،» التسامح ، السنة 3، العدد 12 (2005)، ص 15

يشكل هذا الخارج خطراً على الجماعة، لذلك قال أبو حنيفة ومالك وأحمد: «إن الجهاد هو لدفع العدوان أو خوفه»، يعني أننا نستطيع أن نشن الحرب ضد هذا الخارج في حالتين: إذا مورس علينا عدوان، أو خشينا من تكوّن قوة يمكن أن تمارس عدواناً، بينما الإسلامي المعاصر يعتقد أن الجهاد هو مبدأ تأسيسي في الإسلام، مثل الشهادتين، مسألة عقدية وليس فقهية، وليس جيواستراتيجية وهو في الداخل (أي موجه ضد الداخل) أهم منه في الخارج. وعلى هذا الأساس، التصحيح الداخلي عندهم مقدم، أي استعادة الإسلام إلى المجتمع مقدم على ما يسمى مواجهة الخارج»[106].

لا يتوقف السيد عند حدود هذا الانشطار في الثقافة العربية الإسلامية، بل يذهب إلى تحليل السياق الذي صاحب تطلعات الجهاديين في الماضي، وسياق فتاوى الجهاديين الجدد وأغراضهم. فالأولون على ثقة بذاتهم وبقدرتهم على الاستيعاب والمقدرة على التعايش، بينما تتملك المعاصرون رؤية تشككية بالعالم وبالذات، ويسوقهم مزاج انسحابي منغلق وعدواني، أو كما يقول السيد: «لكن المفارقة أن ثقافة (الهيمنة) و(الإظهار) كانت ثقافة مشروع واستيعاب، يقبل العالم عليها، ويوافقها أو يعارضها، ويحبها أو يكرهها، لكنه يظل قادراً على العيش في نطاقها. بينما يستخدم المودودي وسيد قطب والمتشدّدون الآيات القرآنية، وأيديولوجيا الجهاد لا للاستيعاب والتلاؤم، بل للتحصن والانسحاب إن أمكن، إذ كانت الثقافة واحدة في الحالتين، وهي ثقافة الإسلام، وثقافة القرآن، فإن تعليل الاختلاف الشاسع هذا يستعصي، إلا إذا دققنا في المفاهيم والتعابير، ودققنا في السياقات، وفي توظيفات الظروف للنصوص»[107].

لهذا بعد تدقيقه في النصوص والسياقات، يصل السيد إلى نتيجة مفادها أن المشكلة لا تتعلق في الثقافة، بل في وعي الفاعلين داخلها: «فالشافعي والطبري كانا يقفان في قلب ثقافة عالمية سائدة هي الثقافة الإسلامية، لذلك يتقارب عندهما الوعي معها وبها، فتبدو رؤيتهما للعالم على شيء من الانتظام

(106) (حلقة نقاشية: مناقشة كتاب رضوان السيد «الصراع على الإسلام»،) شارك في الحلقة رضوان السيد (وآخرون)؛ أدار الحوار صباح ياسين، المستقبل العربي ، السنة 28، العدد 320 (تشرين الأول/أكتوبر 2005)، ص 148.

(107) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 208 ـ 209.

والاتساق، وفي الوقت نفسه، فإن الوعي النقدي في قلب تلك الثقافة، كما يمثله مالك وأبو حنيفة وسفيان الثوري، يبقى أيضاً في حيز الانتظام والاتساق نفسه، على الرغم من الاختلاف الظاهر». أما عن المودودي وسيد قطب، واستطراداً أسامة بن لادن والطالبان، فلا يمكن القول إن هناك تطابقاً بين ثقافتهم ووعيهم، بين المرجعية والوعي. لذلك تصبح النصوص عندهم رموزاً، «فالتأزم الحاصل اليوم مصدره، عند السيد، «تأزم في الوعي الإسلامي، وليس في الثقافة الإسلامية»، وأيضاً «في وعي النخب الإسلامية بالواقع، وفي قراءة النصوص، استناداً إلى هذا الوعي، تارة للوصول إلى وضع الإسلام في مواجهته مع عالم اليوم، أو إن الفهم الصحيح له يوضح توافقه مع القيم المعاصرة.. والمشكلة في نظام القوة الذي لا يشارك المسلمون فيه، أو إنهم لم يشاركوا بفعالية في صنعه، فيجدون أنفسهم موضوعاً له، أو هكذا يحسبون»[108].

لذا يبدو العالم لهؤلاء الإحيائيين مثيراً للتشكك والعداء، وصورته أشد اضطراباً، فلا يبقى لهم من أحكام على هذا العالم سوى أحكام الكفر والإيمان، بكل ما بينها من تخوم ودماء. ويزداد الأمر قتامة وتصلباً باضطراب، ففي العام 1974 أصدر الشيخ يوسف القرضاوي كتاب الحل الإسلامي فريضة وضرورة ، قام فيه «بعملية تصفية حساب مع الحضارة الغربية، وآثارها في العالم العربي والإسلامي، بطريقة أكثر جذرية من طريقتي المودودي والندوي»[109]. واستند الفكر الإسلامي الإحيائي النضالي وغير النضالي، كما يذهب السيد في رؤيته للعالم ودور المسلمين فيه منذ الستينيات، «إلى ثلاث مقولات، يصعب معها النظر إلى المتغيرات نظرة معرفة وتفهم: مقولة الاستخلاف، ومقولة التكليف، ومقولة الحاكمية. فالإنسان بحسب القرآن مستخلف في هذه العالم إعماره وإصلاحه، والمسلمون مكلفون بالقيام على أمر الاستخلاف بإنقاذ حاكمية الله على الأرض»[110]، ويصبحون بذلك أوصياء على الأرض وعلى سكانها، ويستخدمون القوة والعنف من دون قيد، كلما لزم الأمر، ليسود الإيمان وينهزم الكفر في العالم!

---

(108) المصدر نفسه، ص 209 ـ 210.

(109) المصدر نفسه، ص 139، والسيد، مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة ، ص 25.

(110) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 161 ـ 162.

والحال عند السيد أن العلاقة بالعالم، عالم بني البشر، تتجاوز المقاتلة والمهادنة إلى الحياة المشتركة. وإذا كان منطق القوة يسود العلاقات الدولية، فإن شعوب العالم المتقدم التي خرجت للتظاهر ضد الحرب على العراق، تتصور وتعمل بمنطق آخر للعلاقات الإنسانية، يكون علينا الدخول فيه أو المساهمة في نصرته، من أجل وجودنا ومصالحنا[111].

وراقب السيد تنامي هذا الموقف العدائي للعالم، حتى يبلغ حدوده القصوى مع بن لادن والظواهري، والقاعدة، فيظهر ما كان كامناً، وينكشف ما كان في بداية تبلوره مع المودودي وقطب، والقرضاوي. وتبلغ القطيعة مع العالم ذروتها، حيث «تحول النقد الثقافي إلى نقض عقائدي، يجعل التحليل والتحريم أمرين مترتبين على «الحكم» العقدي، وليس على الأحكام الجمالية أو القيمة والسياسية»[112].

ويصبح منطق الحرب سائداً، ويعلق السيد محلّلاً هذا المنطق المدّمر، بقوله «إن الرؤية الانقسامية للعالم من صناعة الإحيائية الإسلامية في الأربعينيات والستينيات من القرن الماضي، فقد كان المراد الحفاظ على طهورية الهوية أو استحداث تلك الطهورية. وازدادت في الحرب الباردة تلك الطهورية تجذراً، وأعطتها السلفية آلياتها الفقهية، عندما تلاحقت مع الأصولية في سبعينيات القرن الماضي. وبمقتضى هذا النظرة الجديدة، صار الجهاد هو الوسيلة الوحيدة للتعامل مع العالم، ليس من أجل الاستيلاء عليه، بل من أجل استنقاذ الإيمان من براثن الكفر بالقوة. ولكن مساوئ هذه النظرة لا تنحصر في مواجهة مستحيلة مع العالم، بل تتعدى ذلك إلى محاصرة المسلمين وشرذمتهم، من خلال أطروحة تطبيق الشريعة التي تحولت إلى ما يشبه القانون، فلا مكان لمفهوم المواطنة في دولة الشريعة لدى الأصوليين»[113].

عندما نصل، مع بن لادن والظواهري، ومن نهج نهجهما، إلى مفهوم انقسام العالم إلى «فسطاطين»، عندها يتوقف الحوار ولغة التفاهم، وتنغلق مساحات التلاقي. غير أنه لن يذهب جميع الإحيائيين إلى هذا الحد الذي توصل إليه غلاة الإسلاميين أو الصحويين، سيكون للتيار الرئيس الإسلامي

(111) السيد، «مآزق الفكر الإسلامي المعاصر والإصلاح والمسؤولية الجماعية،» ص 64.
(112) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 12.
(113) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 26.

موقف أقل غلواً وتطرفاً، وهو ما يظهر في الجدل الذي ساد في التسعينيات وما بعد، بدلالة الموقف من الحضارة، وتصادمها أو حوارها، وبدلالة الموقف من «العولمة» والاتجاهات التي رسمتها واقعياً وثقافياً. سيحلّل السيد هذا المقطع الضخم من الجدل الثقافي ويفككه، إلا أننا سنؤجل ذلك إلى أن نعرض لتحليله الوجه الثاني من وجوه قطيعة الإسلاميين الإحيائيين مع الغرب وثقافته، وهو الاستشراق.

2 ـ نبذ الاستشراق

كان الإصلاحيون المسلمون قد رأوا في الاستشراق جوانب إيجابية، وهو ما يعكس نظرتهم العامة إلى الثقافة الغربية بشكل عام، وهذا لا يعني أنهم لم يوجّهوا النقد إلى الاستشراق فحسب، بل لم يزدادوا أيضاً في تمحيصه ووضعه تحت حكم النقد، ولمبضع تحليلهم واستنتاجاتهم. غير أن حوارات هؤلاء الإصلاحيين أو نقدهم للمستشرق، لم يحكمه منطق القطيعة الشاملة، كما جرى لاحقاً على يد الإحيائيين السلفيين أو الأصوليين، إذ تركوا دائماً فسحة للتفاهم، فأشار السيد إلى حوار محمد عبده مع هانوتو وفرح أنطون، ونقد رؤيتهما للعرب والإسلام، ونقد رشيد رضا لكتاب إميل درمنغهام عن محمد (صلى الله عليه وسلم)، إلا أنه وجدهم جميعاً قد «أفادوا من المستشرقين: مناهج وتحقيقات في تطوير الدراسات الإسلامية، وعندما أنشأ المصريون الجامعة الأهلية عام 1908، استقدموا عدداً من المستشرقين للتدريس فيها، وظلت أجيال من هؤلاء تتوالى على الجامعة المصرية حتى الخمسينيات»[114]. وكان عبده ومحمد كرد علي، على الرغم من نقدهما للأطروحات الاستشراقية السائدة، ينصحان بقراءة كتب المستشرقين التي تعرض جديداً في المعلومات والمناهج[115]. ومن ثم يلاحظ أن أوائل الصحويين في الثلاثينيات والأربعينيات لم يقطعوا مع نظرة الإصلاحية تماماً إلى الاستشراق، وإن شاب نظرتهم جرعة كبيرة من الشك وعدم الثقة، فكانوا لا يزالون يرون في الاستشراق بعض الجوانب الإيجابية، ولا سيما في ما نشره المستشرقون من نصوص، وما كتبه بعضهم من دراسات في عرض تاريخ الإسلام والمسلمين، أو تقريظ مجتمعاتهم وقيمهم ودينهم. غير أنهم أسقطوا من حسابهم الاستعانة

(114) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 36 ـ 37.

(115) المصدر نفسه، ص 325.

بالمستشرقين في المؤسسات، واكتفوا بالاستشهاد من أقوالهم التي قرظوا فيها النبي (صلى الله عليه وسلم) أو الإسلام، في حين سلطوا نقداً لاذعاً على أكثر الاستشراق، متهمين كبار رجالاته «بالتحيز للمسيحية واليهودية وبالتعصب ضد الإسلام، وباحتقار المسلمين وتصوير دينهم وتاريخهم بصورة غير مشرقة»[116].

وشهد الاستشراق أول الهجمات القاسية عليه في سياق الرد على كتاب علي عبد الرازق، حيث اتهم بأنه استند إلى توماس أرنولد، أو مرغليوث أو بارتولد الذين كتبوا إبان الحرب العالمية الأولى وفي أثنائها في موضوعات مشابهة، ثم جاء كتاب طه حسين في الشعر الجاهلي فاستثار ردوداً أعنف. واشتدت الحملة على المستشرقين في دراساتهم للنص القرآني، وفي قولهم بانتحال الشعر الجاهلي، وهو ما ذهب إليه طه حسين[117]. غير أن الوضع الانتقالي تحّول في الأربعينيات إلى وضعية جديدة تجاه الاستشراق، كما يشير السيد، وفي حينها «بدأ الربط الواضح بين التبشير والاستعمار والاستشراق، وبدأ النعي على مادية الغرب ووحشيته وحربه الضروس على نفسه وعلى العالم»[118]. فصار الإسلاميون منذ ذلك الحين ينظرون إلى الاستشراق الذي جسد في رأيهم الرؤية الغربية للإسلام والمسلمين، باعتباره «شاهداً لا يخطئ على عدوانية الغرب وعنصريته»[119].

وتم الربط بين الاستشراق والتبشير والاستعمار لأول مرة، بحسب السيد، على يد عمر فروخ ومصطفى الخالدي، حينما أشارا إلى هذا الربط بوضوح وجلاء في العام 1944، في كتابهما الموجه أساساً ضد التبشير (الغزو الثقافي) والاستعمار أو الاستعمار الثقافي من خلال التعليم الخاص الكاثوليكي والبروتستانتي في لبنان، ومن خلال الأطروحات الثقافية المستوردة. وقد أخذا من لويس ماسينيون مثالاً على الارتباط المزعوم بين التبشير والاستعمار، «وهذا الربط الذي بدأ مصطنعاً أو متطرفاً في البداية، ما لبث أن صار القاعدة منذ الخمسينيات، وحتى اليوم»[120]. وعلى هذا، مثّل كتاب التبشير والاستعمار للكاتبين فروخ والخالدي، عند السيد، «خطاً فاصلاً بين ما قبله

(116) المصدر نفسه، ص 37.
(117) المصدر نفسه، ص 326.
(118) المصدر نفسه، ص 250.
(119) المصدر نفسه، ص 77.
(120) المصدر نفسه، ص 37.

وما بعده، في موضوع نقد الاستشراق ودوافعه، ويـرتبط ذلـك جزئيـاً بالوضـع الـداخلي في لبنـان وبالقضـية الفلسطينية»[121].

ولهذا، أفرد السيد لهذا الكتاب فصلاً خاصاً في كتابه سياسـيات الإسـلام المعـاصر ، لأهميتـه ولموقعـه المفصلي والمنهجي في التأليف العربي الإسلامي حول الاستشراق. لا تكمن جدة الكتاب عند السـيد، وتفـرده في مهاجمته للتبشير أو نقـده، فهـذا الموضـوع طرقـه النهضـويون الإسـلاميون منـذ القـرن التاسـع، بـل إن «الجديد في كتاب الخالدي وفروخ ذلك، الربط المحكم الـذي حـاولا إقامتـه بـين الاسـتعمار والتبشـير، عـن طريق إثبات قيام تعاون وتنسيق بين الدول الاستعمارية ورجال الدين المسيحيين، من أجـل نشر المسـيحية بين المسلمين من جهة، وتثبيت السيطرة الاستعمارية من جهة ثانية»[122].

لهذا، ملأ الكاتبان مؤلفهما بالاقتباسات والقصص والأقوال التي جمعاهـا مـن مصـادر إنكليزيـة وفرنسية وألمانية، لإثبات أن رجال التربية ومؤسسي المدارس والجامعـات في الشرق الإسـلامي جمـيعهم من المبشرين، وأنهم تبادلوا الدعم مع السياسيين والسياسات الاستعمارية، وأن المستشرقين أيضاً فريـق في ذلك الكل التبشري/الاستعماري، لذا استطاع المبشرون والمستعمرون، بفضل المدرسة، والأفكـار التـي نشرتها «أن يكسبوا إلى جانبهم فكرياً أو دينياً، أو الاثنين معاً، جانباً من النخب الجديدة في بلادنا التـي صارت أبواباً لآرائهم واتجاهاتهم ومصالحهم»[123]. وانتقلنا بتلك الأفكار من العداء والحذر من الخـارج (المستشرق المبشر) إلى العـداء لفئـات اجتماعيـة في الـداخل الـوطني، بوصـفه تابعـاً للخـارج، فأصـبح منطق الإدانة (التكفير) يشـمل الخـارج والـداخل الـوطني. أمـا عـن المنـاخ الـذي ولـدت فيـه الأفكـار الجديدة الحذرة، فيُعيدها السيد إلى «التوترات التي اشتدت ببلاد الشام في الأربعينيات، عشـية ضـياع فلسطين وبروز الغلبة الإسرائيلية، «فكـان مـن الطبيعـي أن يحـدث هـذا أيضـاً». فـما دامـت الأجـواء السائدة أجواء خوف على الهوية الدينية والثقافية بالذات، كان مـن المتوقـع أن يحـدث التـوجس مـن التبشير، ثم يصل سريعاً إلى الاستشراق، وأن يتحول النقاش بعد فترة إلى نقاش عـربي وإسـلامي داخـلي،

(121) المصدر نفسه، ص 332.
(122) المصدر نفسه، ص 223.
(123) المصدر نفسه، ص 324 ـ 325.

«لهذا ظهر كتاب التبشير والاستعمار في بيروت، وظهرت عشرات الكتب الرادة على عبد الرازق وطه حسين في الثلاثينيات والخمسينيات وفي ما بعد. وصاحب ذلك، غداة الانفصال والقطيعة بين النخب الإسلامية والدولة الحديثة البازغة في مصر وغيرها، والنخب الحديثة أو القومية فتحول النقاش حول الاستشراق إلى نزاع ثقافي داخلي حول هوية المجتمع والدولة»[124].

وفي كتاب فروخ والخالدي، وفي غيره من الكتب، مثل كتاب محمد البهي الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، وكتاب الندوي الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ، وكتاب محمد حسين الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، ثم كتاب أنور الجندي، ظهر الربط جلياً بين الاستشراق والاستعمار، وبرزت ظاهرة فكرية جديدة، وهي تحول النقد للغرب والاستشراق «إلى صراع ثقافي داخلي»، فما عادت أفكار المستشرقين وأفكار الغربيين عموماً لدى فروخ والخالدي والبهي والندوي وغيرهم «أفكار خارجية، بل إن أفكار المستشرقين، حتى عن الإسلام، صارت سائدة لدى نخب ثقافية في البلاد العربية الإسلامية، والصراع بين الفكرتين الإسلامية والغربية، إنما يجري على أرض الإسلام وبين المسلمين. لقد نشر المستشرقون شرهم وبذورهم في ديارنا، فخرج نباتاً شيطانياً وتعملق، ونحن نعاني اليوم تعملقه الذي قسّم مجتمعاتنا ومثقفينا، ووصل إلى السلطة في كثير من نواحينا»[125].

يعرض السيد للعديد من فرسان الأفكار الجديدة المتصلبة تجاه الاستشراق والفكر الغربي عموماً، فرأى أن عمر فروخ ظل طوال حياته العلمية والكتابية «مصراً على الطبائع الأيديولوجية والرمزية، ومعاني الهوية في قراءة أعمال المستشرقين، وسائر المسلمين»، ووصل الأمر عند محمد البهي، أنه لم يعد يفرق كثيراً بين مستشرق وآخر، وإن كان يصنفهم في طبقات تبعاً لدرجة تحيزهم ضد المسلمين والإسلام: في القائمة الأولى يضع الأسماء المعاصرة من المستشرقين، وفي الثانية أسماء «الخطرين من المستشرقين»، وفي الثالثة أسماء «بعض الكتب الخطرة»، فشكل كتاب البهي «أول إدانة شاملة للاستشراق، مثلما أدان فروخ والخالدي التبشير، بل إن الاستشراق

(124) المصدر نفسه، ص 326 ـ 327.

(125) المصدر نفسه، ص 329 ـ 330.

يصبح عنده العنوان الرئيس للمؤامرة على الإسلام أو رأس الحربة، في حين يرفده ويدعمه التبشير والاستعمار»[126].

وشارك الندوي سابقيه في إدانة المثقفين المسلمين الذين يتبنون تصورات المستشرقين بصورة أشد عن الإسلام والمسلمين. وفي هذا السياق حمل على الفكرة القومية باعتبارها فكرة غربية، أما سيد قطب، فاعتبر الظاهرة القومية جزءاً من المادية الغربية التي تتجاهل الروح، وقال السيد إن محمد حسين أوصلنا «إلى نهاية وذروة حقبة من حقب الهجوم على الاستشراق، إذ اعتبر الاستشراق برمته مؤامرة على الإسلام، أما أنور الجندي، فكتبه لا تعرض الجديد، بل تكرر ما قاله النقاد السابقون عن المستشرقين بلهجة أعنف»[127].

يذكرنا السيد بتتالي الرؤى، وتعاقب أجيال، تحمل كل منها صورة عن أوروبا والعالم، كان محمد كرد علي، وهو أحد ورثة المدرسة الإصلاحية الإسلامية، «يطالب المستشرقين بالإنصاف والموضوعية، ويستفيد هو ومجايلوه مما يعتبرونه إيجابياً في بحوثهم ودراساتهم، مثل نشر النصوص، والقراءات الشاملة للحقب التاريخية، ومتابعة أحوال المسلمين الفكرية والثقافية في العصر الحديث، والعناية باللغة العربية». أما عمر فروخ، «فما عاد يقبل من المستشرقين إلا الكلام الذي يقرظون فيه العالم العربي الإسلامي، أو الشخصيات التاريخية العربية الإسلامية». ومع ذلك يلاحظ السيد أن «جيل عمر فروخ قد تربى في الغرب، وعرف المستشرقين عن كثب، لذا ظلوا يضمنون نقدهم الحاد معلومات غزيرة، يتخذونها شواهد على الآراء التي وصلوا إليها». أما الجيل الذي تلاه، والذي استيقظ على تفاقم الصراع الداخلي السياسي والثقافي، وعلى حدوث القطيعة بين المثقفين الإسلاميين والدولة الوطنية الحديثة، «فإن جيلاً نشأ لا يعرف المستشرقين ولا الحديث عن دراساتهم، بل يعتمد على ما كتبه جيل الثلاثينيات والأربعينيات من أجل نقد المستشرقين، ونقد الغرب»، وأبرز مثال على هؤلاء لدى أنور الجندي. لذا لم ير السيد أي حصيلة معرفية لهؤلاء بالاستشراق، وأن الحصيلة المعرفية الضئيلة في أعمال نقاد الاستشراق هؤلاء لا تقتصر على «المؤلفات التي تعنى بالاستشراق بشكل عرضي، مثل أعمال محمد البهي، ومحمد حسين، ومحمد قطب، ويوسف

(126) المصدر نفسه، ص 328.

(127) المصدر نفسه، ص 330 ـ 332.

القرضاوي، بل إن تلك الحصيلة تبقى ضئيلة في الأعمال المخصصة لقراءة الاستشراق، مثل أعمال أنور الجندي»[128]. يعود هذا الاستخفاف بالتدقيق في المعلومات، والمعرفة، لدى هؤلاء، بحسب السيد، إلى كون هدف نقدهم اعتبار المثقفين الحداثيين، وبعض الساسة «أفراخاً للاستشراق والتبشير، فإن المعلومات لم تعد مهمة، حتى لو كانت تخدم غرض الناقد،إذ المقصود القول: إن الغرب كله شر، وهو عند المثقف الإسلامي الخائف على هويته التي يهددها غزو ثقافي شرس، يتمثل بالتبشير والاستشراق في المجال الديني والثقافي، باعتبارهما رأس الحربة الموجهة إلينا»[129].

لهذا لم يستطع النقاد الإسلاميون للاستشراق الإفادة من محاولة إدوارد سعيد الجادة في نقد الاستشراق، وذلك لأن «نقد سعيد تفكيكي، هدفه إيضاح أجزاء الصورة الوهمية التي يضعها الغرب لنا لخدمة أهدافه، وهو ينصر بهذا النقد غرباً معيناً على غرب آخر، وتبلغ المحاولة في إحدى ذراها درجة (كشف حساب) بالمعنى الكبير بين حضارتين أو حضارات وثقافات. أما النقد الإسلامي، فينظر إلى الغرب باعتباره آلة ضخمة، المبشرون والمستشرقون أجزاء مهمة فيها، إنها الوحش الخرافي الذي يسمى أحياناً مادية، وأحياناً جاهلية، وفي أحسن الأحوال: بشرية، بينما حضارتنا إلهية أو قدسية»[130]! وما دام الإسلاميون الإحيائيون يعتقدون أن الحرب الغربية علينا شاملة، فإن حربهم المعلنة على الغزو الثقافي وعملائه في بلادنا ستبقى شاملة!

غير أن السيد، وعلى الرغم من ضجيج هذا النقد الإسلاموي العاتي للاستشراق، ومظاهر الركود الذي يشهده اليوم، يدعونا إلى عدم صرف أنظارنا عن ذلك التراث الضخم من النصوص والبحوث الذي أنتجه الاستشراق منذ منتصف القرن الماضي وحتى اليوم. ففي ما عدا نصوص قليلة نُشرت في بولاق أو حيدر آباد، نشر المستشرقون أكثر النصوص الإسلامية والعربية الضخمة التي لا تزال العمدة في مجال قراءة الإسلام الوسيط، ثم، وأياً تكن قيمة بحوث المستشرقين في مجال القرآن والسنة، فقد كانت أول تأمل تحليلي استند إلى المصادر بشكل مباشر، كما إن بحوثهم في مجال

(128) المصدر نفسه، ص 333 ـ 334.
(129) المصدر نفسه، ص 334.
(130) المصدر نفسه، ص 335 ـ 336.

التاريخ والجغرافيا والفكر والمجتمع والسلطة، وعلاقات الشرق بالغرب، رائدة لا غنى عنها، حتى اليوم، في أي بحث علمي حول تلك المسائل. وينبغي ألا تصرف مسائل ركود أبحاث الاستشراق، وأزمته المنهجية، عن استمرار المشروعات العلمية الكبرى في نطاقه[131]. ولا ينسى السيد أن يذكرنا في كتابه الصراع على الإسلام : أن أفضل خمسة عروض للحضارة الإسلامية حتى اليوم، هي عروض استشراقية: كتاب آدم ميتز الصادر عام 1901 عن نهضة الإسلام ، وكتاب جوزف هيل في العشرينيات عن الحضارة العربية ، وكتاب يورغ كريمر في الثلاثينيات عن رواد الحضارة العربية، وكتاب مارشال هودغسون في السبعينيات، مغامرة الإسلام .

ويذهب السيد، إلى أن واقع العرب والمسلمين في الحاضر، ودورهم فيه، يعكس نفسه على صورتهم لدى المستشرقين في الحاضر، وصورتهم في الماضي، إذ يتحول واقعهم الفعلي ودورهم في العالم نموذجاً، يقيس عليه المستشرقون ماضي العرب والمسلمين ثقافة وتاريخاً. وهناك، كما يقول السيد، صراع هائل منذ عقود على صورة العرب والمسلمين، وعلى حاضرهم ومستقبلهم، تستخدم فيه كل الوسائل، «من هنا، ينسحب الحاضر على الماضي، أو يسحب المهتمون والخائضون لهذا الصراع الحاضر على الماضي، فيبدو الإسلام الأول بالصورة التي يظهر فيها الإسلام الحالي والعرب المعاصرون: انقسام وضعف وتشرذم، وتهافت على المقولات والمنظومات المتعددة والمتناقضة». ويقدم مثالاً على التناقل أو الانعكاس للحالة الراهنة على صورة ماضيهم، بقوله: «ففي الحقبة 1957 ـ 1967، حين بدا أن العرب قادرون على النهوض والنمو والتوحد، ظهرت إيجابيات في دراسة التاريخ الإسلامي وفي بيان قدرة العرب والمسلمين على تجديد تقاليدهم، ودخول العالم المعاصر من باب واسع، فهاملتون غب، وفون غرينبادم، وفرتز شتيبات وليونارد بابندر، هؤلاء جميعاً، بل برنارد لويس في كتابه تاريخ العرب ، كتبوا آنذاك في مبادرة العرب والمسلمين إلى المزاوجة الناجحة بين الحداثة والتقليد، «ثم يسجل من ناحية أخرى كيف تحولت صورة العرب المسلمين مع تحول حالهم وأدوارهم في الحاضر، فيقول السيد: «اتخذت الأمور مناحي أخرى منذ منتصف السبعينيات من القرن المنقضي، على وقع هزيمة العام 1967، والفشل في استثمار نتائج حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973، استعلاء الاستبداد، وانتشار الحروب الأهلية

(131) السيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل ، ص 127.

وأيديولوجيتها وفظائعها. وكان من ضمن المتغيرات السلبية، تعبيراًعن العلائق المتبادلة بين المعرفة والسلطة: ظهور الأنثربولوجيا السالبة تجاه الماضي الإسلامي. وما دام العرب في هذه الحالة في الحاضر، فإن ذلك يعني أن الحال كان كذلك في الماضي البعيد أيضاً، وبدلاً من أن يكون جمال عبد الناصر استمراراً لصلاح الدين، صار الرئيس السادات والرئيس صدام حسين استمراراً لمحمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وعمر بن الخطاب (رضي الله عنه)»[132].

ثالثاً: جدل ملتبس حول العلاقة بين الحضارات

(ما بعد الثمانينيات)

ميّز السيد بدقة بين رؤية الإصلاحية للعالم، وللعلاقة بحضارته ورؤية الإحيائيين المقابلة، فالإصلاحيون كانوا يريدون الانخراط في العالم، والمشاركة في حضارة العصر، بإسلامهم طبعاً، لا من أجل مكافحة العصر والعالم، «بل من أجل العيش في ظل القيم المشتركة الموجودة في كل الأديان والتجارب الحضارية، أما الصحويون فيريدون الانفصال والتمايز عنه. لهذا لم يناسبهم نهج «مقاصد الشريعة في مرحلتهم التحشيدية بين الخمسينيات والثمانينيات، حيث ركزوا فيها على تمايز الإسلام وخصوصيته، وعدوانية العالم تجاهه[133].

لذا كان المشهد الفكري للإسلاميين الصحويين في الثمانينيات على تمسكه بثقافة الهوية، صوناً للذات التي يجدونها مهددة، والدعوة بالتالي إلى تكريس الانفصال عن العالم لحفظ قداسة طهريتها، وقد دمج هؤلاء الصحويون فكرة الهوية هذه، وعززوها بطرحهم فكرة النظام الإسلامي الشامل، المستقل عمّا عداه من النظم الدنيوية السائدة في العالم[134]. ولم يتغير تمسكهم بهذا الموقف الثقافي من الهوية، ومن العالم، ظهور بعض التحول في لهجة «التيار الرئيس»، كما يسميه السيد، نحو الاعتدال النسبي في خطابهم وسلوكهم السياسي في الداخل ومع الخارج، في حين كان المتشددون لا يزالون على استمرار تحشيدهم لشن حربهم الجهادية على الغرب والأنظمة، غير أن الأولين، أي التيار الرئيس،

(132) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 117 ـ 118.
(133) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 182.
(134) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 168.

ظلوا على تمسكهم بالهوية واستقلالها، بل يشير السيد إلى ظاهرة جديدة برزت في نهاية السبعينيات وفي الثمانينيات، وهي محاولة هؤلاء «اجتراح القطيعة الكاملة مع الثقافة الغربية»، فاختفت من أطروحاتهم في الثمانينيات تصورات «الجاهلية»، والمؤامرة اليهودية العالمية، وتآمر الغرب على الإسلام. لكن ذلك لم يقلل من قناعاتهم بضرورة مناضلة الغرب، وضرب هيمنتة على المجتمعات العربية الإسلامية، وإحداث انفصال عن ثقافته وسياسته. ويبادلهم الغرب العداء ويجهد دون وصولهم إلى السلطة، ذلك أن نماذج إيران والسودان والجزائر لم تكن مشجعة للغرب، غير أن الإسلاميين لم يملكوا حتى اليوم تصوراً واضحاً يمكن مناقشته للعلاقة مع العالم المعاصر، بمؤسساته الدولية والإقليمية، وبالنظام السائد على المستوى العالمي[135].

ولم يقدم التيار الرئيس سوى الموقف السلبي من الغرب وثقافته، ودعوته الغامضة إلى القطيعة مع ثقافته. ظهر ذلك واضحاً في جهودهم في ما يسمى أسلمة المعرفة، وبناء مشروع حضاري مستقل، وأسس إسلامية لحقوق الإنسان، والتوفيق بين الشورى والديمقراطية.

كان التحول الإسلامي عن نهج القطيعة الشاملة على المستوى الثقافي، أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات. وكان أحد مظاهر هذا التحول بدأ من خلال جهود «المعهد العالمي للفكر الإسلامي»، وهو معهد أسسه في فرجينيا بأمريكا: إسماعيل راجي الفاروقي ورفاقه الذين «حاولوا مخلصين العودة إلى التواصل من دون التخلي عن إشكالية الهوية»، فوضعوا هدفاً لهم وللمعهد «أسلمة المعرفة»، أي صياغة فلسفة ومرجعيات وباراديغمات إسلامية للعلوم الحديثة في شتى أنواعها وفروعها. ويعلق السيد على جهودهم الاستقلالية هذه، بقوله: «ولأن المعرفة بحد ذاتها، حتى في العلوم الاجتماعية، لا هوية لها بالمعنى الذي قصدوه، فقد كانوا يحاولون اجتراع المستحيل. ذلك أن الإحساس بهول القطيعة الثقافية بين العصر والفكر الإسلامي، كان ينبغي أن يدفعهم إلى قراءة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر قراءة نقدية، لتبيّن مشكلاته، بدلاً من نقد الثقافة الغربية دونما كفاءة أو استعداد لذلك. والمعروف أن التوصل إلى نقد البراديغمات يتطلب تراكماً لا تملكه الثقافة الإسلامية المعاصرة. ويتطلب أفقاً ثقافياً منفتحاً مستعداً لتقبل غير المألوف، أو مناقشته دونما خوف أو وجل، وهو

(135) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 222.

ما لا تملكه ثقافتنا أيضاً»[136]. ويذهب السيد أبعد من ذلك، وأشمل، حين يؤكد اختراق الثقافة الغربية التي أصبحت إلى حد كبير ثقافة عالمية، الثقافة العربية، «وأن الخارج المعادي أو الغربي، منذ مطلع القرن التاسع عشر، صار جزءاً بنيوياً في بعض المنظومات الثقافية العربية»[137]. وبالمقابل، فإنه ينوه بأن الثقافة الغربية، من جانبها «فيها تيارات ثقافية إلغائية، ولكن هناك مساحات واسعة «للتنوع والحوار» من ضمن هذه الثقافة التي صارت ثقافة العالم المعاصر، ولم يعد هناك داخل وخارج، وهذا الفكر الأصولي أحد وجهي العملة للفكر الآخر العالمي الذي هو أيضاً أصولي ومركزي. والحديث عن الداخل والخارج يمكن أن يتخذ صبغة ذاتية، بمعنى أنه عندما أتحدث عن الداخل الإسلامي، وأضرب مثلاً الإخوان المسلمين المصريين، هؤلاء الإخوان المسلمون مروا بتطورات كبيرة جداً مع النظام وفي العلاقة مع العالم، وكثير من تطورات فكرهم الأخيرة، سواء المتشددة أو المنفتحة تمت في حوارات مع الخارج. فحركة ما يسمى الانفتاح الإسلامي لها علاقة كبرى بالتيارات الليبرالية الغربية، كما أن الفكر المتشدد له علاقات بالتيارات المتشددة»[138]. وتخترق الجسور الثقافية وتياراتها الحدود الوطنية والإقليمية، ولم يعد هناك بقعة في العالم تنغلق على ثقافتها المحلية والوطنية، لذا يصبح مهمة المثقفين العرب والمسلمين اليوم، بحسب السيد، «التواصل وليس الانفصال، والانفتاح وليس الانغلاق»، وذلك لأنه «ما عادت هناك ثقافة وطنية إلا بالمعنى الجغرافي. هناك ثقافة عربية لن يكتب لها الاستمرار والازدهار إلا بالانخراط في ثقافة العالم، والمشاركة فيها بفعالية. يتحدث فريق الإسلاميين اليوم عن إسلامية المعرفة، والحق أنه ليست هناك معرفة إسلامية، لقد دخلنا فعلياً في العالم وثقافته بدون شروط، علينا تقبّل ذلك، ليس لأنه واقع فحسب، ولا لأننا مرغمون، بل لأننا جزء من هذا العالم وفيه، وأن الذي يرغب في التأثير والوجود المزدهر، يكون عليه أن يشارك في ما يريد التأثير فيه»[139].

لقد تميّز الفكر الإسلامي الإحيائي عن الفكر الإسلامي الإصلاحي بكونه أدار ظهره للفكر الغربي الحديث، بادعائه الاكتفاء بمنظومته الفكرية المرجعية،

(136) المصدر نفسه، ص 47.
(137) المصدر نفسه، ص 12.
(138) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 154.
(139) السيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، ص 123.

ازداد بعض ممثليه انغلاقاً ورفضاً للمعرفة الإنسانية برمتها، فصار في وضع العاجز عن مجابهة حقائق ومتغيرات العالم الحديث والمعاصر، فالتقى مع أشد الأفكار الغربية تصلباً وانغلاقاً تجاه العلاقة مع الإسلام والمسلمين. وإذا كان الإسلاميون ومعهم القوميون، ركزوا حتى الستينيات، بحسب السيد، على فكرة «الغزو الثقافي» الغربي للبلاد العربية وللإسلاميين، فإن موضوعات جديدة انفتحت أمام هذا الفكر، بدلالة مفهوم الحضارة والعلاقات في ما بينها، في تسعينيات القرن العشرين في مواجهة مقولة هانتنغتون عن «صراع الحضارات»، ومفهوم فوكوياما عن «نهاية التاريخ»، بالإضافة إلى ظاهرة «العولمة»، وما فجرته من مشكلات واقعية ومفهومية في المجال العربي الإسلامي. وتحدثت عناوين أبحاثهم في الستينيات عن الغرب الإمبريالي في السياسة والثقافة، وعن الأصالة في مواجهة المعاصرة، والتقليد في مواجهة التحديث. وتحول النقد الثقافي آنئذ إلى نقض عقائدي حدّه الفاصل الحرام والحلال، وسادت في ظل هذه الحالة العقائدية المتصلبة مقولة الغزو الثقافي الغربي، بوصفها استمراراً للحملات الصليبية، وشاركهم القوميون في مقولة الغزو الثقافي الغربي هذه[140].

أعاد السيد هذا التأزم في علاقة الإسلاميين والقوميين بالعالم إلى ردة فعلهم على الإجحاف الكبير الذي أصاب الفلسطينيين، إذ قال: «لا شك أن القضية الفلسطينية هي أحد ديوننا على العالم، وقد كانت آثارها مدمرة في دولنا وبلداننا وأفكارنا.. ولا شك في أن جزءاً من فشل الدولة العربية وجمودها يعود للفشل في حل المسألة الفلسطينية، على أن آثارها الفكرية والثقافية كانت بالغة السوء أيضاً، إذ إنها هي وراء ظهور فكرة المؤامرة من جانب العالم على الإسلام، والمؤامرة اليهودية على العالم كله. والعجز العربي الإسلامي أمام الصهيونية التي استولت بمساعدة الغرب على فلسطين، تخندق وراء أطروحات المادية الغربية، والمؤامرة اليهودية، ليقطع مع العالم، وليزيد من عقائدية النضال بشتى الاتجاهات»[141].

غير أن المسرح الثقافي في التسعينيات أخذ صيغاً جديدة، وذلك بالحديث عن العولمة، وبالمفاهيم التي افتتحها هانتنغتون وفوكوياما. أما العولمة، فقد

(140) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 12 ـ 13.
(141) السيد، «مآزق الفكر الإسلامي المعاصر والإصلاح والمسؤولية الجماعية،» ص 64.

«أقبل المثقفون الإسلاميون والقوميون وبعض اليساريين على مهاجمة آثارها الثقافية المدمرة. وخشي الإسلاميون على خصوصية الثقافة الإسلامية، كما خشي القوميون على الأبعاد الثقافية للقومية. وفي ظل هذه الموجة الناقدة أو الناقضة، ظهرت أطروحات فوكوياما حول «نهاية التاريخ» وهانتنغتون حول «صراع الحضارات»»[142]. وهكذا انجذب المثقفون العرب، على اختلاف توجهاتهم في التسعينيات، إلى ثلاثة موضوعات كبرى، في ما يتعلق برؤيتهم للعالم وبموقفهم منه: العولمة، صراع الحضارات، سقف التاريخ، أو نهايته، إذا كان له نهاية أو ختام!

وكان الإحيائيون الإسلاميون قد خاضوا الحرب الباردة بتوجهات ثقافية، «تعتمد القطائع والولاء والبراء والخصوصيات تأويلاً تنابذياً»[143]، فكان خطاب الإسلاميين يتضمن في دواخله مفهوماً يؤكد الصراع بين الحضارات والثقافات، قبل أن يتقدم هانتنغتون في أطروحاته، ومع ذلك هاجموا تلك الأطروحات. ثم إنهم بعد انتهاء الحرب الباردة، فاجأهم، كما يقول السيد، الغرب في عدائه السياسي والثقافي، فتردّدوا بين القول بحوارية الإسلام والحضارة الإسلامية، ونضالية أو جهادية المسلمين. وما كان يمكن للحوار الحضاري أن يسود، إذ إن الإحيائيين كانوا يملكون ميراثاً من العداء للغرب والتغريب والغزو الثقافي، يمتد على مساحة أكثر من خمسين عاماً. وساهم الأمريكيون بسياستهم العدوانية في التسعينيات في الإبقاء على تصلبهم ذلك، «فتوقف أكثر الحديث عن حوارية الإسلام في مواجهة صدام الحضارات، ليقول الفريق الأكثر راديكالية من بينهم: بالجبهة العالمية ضد اليهود والصليبيين، ثم بالفسطاطين»[144].

ويرى السيد أن أطروحتي فوكوياما عن «نهاية التاريخ» وهانتنغتون عن «صراع الحضارات» هما أطروحتان، «تعتمدان التأصيل الثقافي، وإن تكن أهدافهما سياسية واستراتيجية». وقد ولدتا في ختام الحرب الباردة، وعكستا على المستوى (النظري) أو الأيديولوجي نجاح الولايات المتحدة في هذه

(142) قارن: السيد: سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 13، و مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة ، ص 31. حيث قال: «لقد كان من سوء الطالع أن سيطر على النقاش طوال التسعينيات، وحتى اليوم، موضوعان هما: حوار الحضارات أو صدامها، والموقف من العولمة باعتبارها هيمنة غربية».

(143) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 37.

(144) المصدر نفسه، ص 37 ـ 38.

الحرب. هذا النجاح الذي غير العالم، بل غيّر أيضاً الولايات المتحدة، اعتقد فوكوياما أن انتهاء الحرب الباردة يعني اتجاهاً غلاّباً للتوحد على المستوى العالمي في ظل القيم الليبرالية، ذات النزعة الإنسانية الشاسعة. والنموذج الغربي الذي انتصر في الحرب الباردة هو نموذج العالم كله، أما صمويل هانتنغتون، فلم ير في الصراع السوفياتي ـ الغربي سوى صراع داخل الثقافة الغربية نفسها، لذلك اتخذ سمات سياسية واقتصادية وأيديولوجية وعسكرية. أما الصراعات التي انفتحت بعد الحرب الباردة مع الحضارات الشرقية، فهي صراعات بين مجالات حضارية مختلفة، والسمة الطاغية عليها هي سمة ثقافية. ورأى في المتحد الثقافي أو الحضاري الإسلامي، والمتحد الثقافي الكونفوشيوسي ـ البوذي، تحدياً جدّياً للغرب، ورجّح إمكان التلاؤم مع المتحد الثاني، والتصارع مع الأول: المتحد الحضاري الإسلامي الذي يملك تخوماً دموية مع الغرب[145].

لاحظ السيد أن كلاً من المفكرين، فوكوياما وهانتنغتون، يتفقان في النتائج والاستخلاصات، وإن اختلفا في مقدماتهما: تنبأ الأول بأننا ندخل مرحلة تاريخية جديدة تماماً، يتعولم فيها الغرب الليبرالي، وتسود ثقافته وحضارته وسياسته العالم برمته، بينما اعتبر الثاني أن عصر النزاعات المسلحة الكبرى من أجل المغانم الاقتصادية أو الإمبريالية، قد انقضى، وأننا ندخل في طور الصراعات الناتجة من التنافس بين الحضارات المختلفة حول المفاهيم الأساسية. ويشكل الإسلام، في هذا الصراع، خطراً ثقافياً وحضارياً وسياسياً وعسكرياً على ثقافة الغرب ومصالحة، لامتلاكه حضارة مستقلة، وهو يميل إلى المخاصمة والنزاع. لكن كلاً من هانتنغتون وفوكوياما كان على اقتناع «أن الحضارة الغربية هي مستقبل البشرية وأملها، وكلّ ما في الأمر، أن فوكوياما يعتبر أن الانتصار الغربي قريب أو متحقق، بينما يرى الآخر أن النضال مستمر وطويل المدى»[146]. تواكب هذا في التسعينيات بمتغيرات وضغوطات هائلة على الإحيائيين الإسلاميين، وعلى غيرهم من المثقفين العرب والمسلمين، وعلى احتمال انفتاحهم على التعددية الحضارية، فكانت حرب الخليج الثانية، وتجاذبات أطروحتي فوكوياما وهانتنغتون، والصراعات في البوسنة وكوسوفو،

(145) المصدر نفسه، ص 38 ـ 39.

(146) قارن: السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 13 ـ 14، والسيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، ص 16.

وصولاً إلى فظائع الإسرائيليين في فلسطين. وقد ارتبط هذا كله بأذهانهم بالأحاديث عن العولمة والنظام العالمي الجديد، فكان من الطبيعي، كما يقول السيد، «أن تستثير تلك الأطروحات والأحداث انجراحات في الهوية وتوتراتها من جديد، وأحسب أن ما نحن مقلبون عليه، عاجلاً أم آجلاً، من انهيارات نتيجة الهجمتين الأمريكية والإسرائيلية، ستكون له نتائج سلبية أيضاً على وعي الهوية، وعلى رؤية الحضارة المهيمنة في عالم العصر»[147].

لكن السيد يستغرب ردة فعل الإسلاميين والقوميين على أطروحتي هانتنغتون وفوكوياما، فهم طالما أعطوا للصراعات الدولية بعداً ثقافياً وحضارياً راجحاً، وطالما شددوا على أن الصراع بيننا وبين الغرب هو في العمق صراعاً حضارياً، بل ودينياً. ويعلق السيد على تلك الردود الهائجة، بقوله: «والواقع أن الهجمة على أطروحة فوكوياما مفهومة من حيث إنها تتضمن نزعة إلغائية، كما تتضمن تسويقاً للهجمة الغربية، أما أطروحة هانتنغتون فكان يجب ألا تتعرض للهجوم من جانب القوميين وكتّاب الصحوة، ذلك أنها تقول بمناطق أو مجالات ثقافية وحضارية منفصلة، وتعتبر هذه الهويات الحضارية معبر التصارع، وقد دأب القوميون والإسلاميون منذ عقدين، أو ثلاثة على الحديث عن الخصوصية الحضارية العربية والإسلامية»[148]. ويبدو الأمر للسيد بالنهاية، وكأن الردود الإسلاموية على تلك الأطروحات هي جزء من الرفض الكامل للغرب على المستويين الثقافي والسياسي، ويطال الرفض هذا «الأطروحات كلها، حتى عندما تتناقض أو عندما تبدو إحداها موافقة لبعض المقولات السائدة في المجال الثقافي العربي الإسلامي، مثل مقولة إن الصراع مع الغرب هو صراع حضاري»[149]!

يلاحظ السيد أنه قد تم التصدي الشرس لأطروحات «صراع الحضارات» من كل حدب وصوب، على الرغم من أن المكتبة التأليفية العربية حول نظريات الحضارة ليست بالثراء المطلوب واللازم، وافتقر أصحاب الردود العنيفة على مفهوم «صراع الحضارات» من الإسلاميين والقوميين على الاطلاع

(147) السيد، مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة ، ص 35.

(148) السيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، ص 16، والسيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 14.

(149) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 15.

عـلى وجهـات نظـر أمريكيـة وغربيـة معارضـة لتلـك الأطروحـات، مـن منظـور الانفتـاح عـلى الثقافـات والحضارات الأخرى، كرؤية مدرسة شيكاغو التـي لـديها اسـتخدامات مختلفـة لمفهـوم التكـوين الحضـاري التاريخي في الوعي والتركيب، حيث جرى الحديث عن «التاريخ العالمي» في الخمسينيات، ثم عـن «النظـام العالمي» في الستينيات، وجرى النظـر إلى الحضـارة باعتبارهـا مجـالاً وليسـت وحـدة منفصـلة، وإلى العـالم باعتباره «موحداً منذ القرن الثامن عشر قبل الميلاد عبر تواصـل وتبـادل البضـائع والأفكـار، وتـوازن القـوى والمصالح. ومنذ القرن الثالث عشر الميلادي يمكن الحديث عـن نظـام عـالمي تتسـاند فيـه ثـلاث حضـارات كبرى، هي: الإسلامية والصينية والأوروبية. وليس من الممكن فهم مكونات وحركيات إحداها إلا استناداً إلى قراءة وفهم ومكونات، وحركة المجالين الحضاريين الآخرين، وهكذا، فالتاريخ عـالمي والحضـارات حضـارات عالمية، والنظام نظام عالمي»[150].

وتبين للسيد، من خلال استعراضه السريع للدراسات الحضارية باللغة العربية، أن تلك الدراسـات لم تكن محظوظة، فليس هناك غير كتابين عـن «الحضـارة» بحـد ذاتهـا في السـتينيات والسـبعينيات، أي كتابي قسطنطين زريق وحسين مؤنس، اللذان استلهما من توينبي فكرة أن لكل حضـارة رؤيـة للعـالم، أو روحاً عامة شاملة، أما المشروعان فهما مشروعا مالك بن نبي وأنور عبد الملك. وعـرف المثقفـون العـرب كتاب آدم متز نهضة الإسلام ، وكتاب جوزيف هيل الحضارة العربية ، وكتـاب غوسـتاف لوبـون حضـارة العرب ، واعتماداً على هذه الكتابات كتب جرجـي زيـدان تـاريخ المـدن الإسـلامي ، وأحمـد أمـين فجـر الإسلام و ضحى الإسلام و ظهر الإسلام ، مؤرخين للحياة الثقافية والعقلية العربية والإسـلامية. ثـم عـرف المثقفون العرب بين الأربعينيات والستينيات عن طريق الترجمة كتاب أرنولد توينبي دراسة في التـاريخ ، وأزوالد شبنغلر انهيار الغرب . ويعلق السيد على هذه الحصيلة من الاطلاعات عـلى نظريـات الحضـارة بقوله: «على الرغم من التواضع النسبي للدراسات في نظرية الحضارة التي عرفها المتخصصون والمثقفون الآخرون، كانت هناك أرضية يمكن البناء عليها، سواء لجهة إعادة قراءة التجربة الحضـارية الإسـلامية، أو

(150) السيد: مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لـدى المثقفـين المسـلمين في الأزمنـة الحديثـة ، ص 27، و الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 140 ـ 141.

لجهة نظرية الحضارة، بيد أن الإنجازات ظلت ضئيلة في هذا المجال لسيطرة الأيديولوجيات القومية والاشتراكية والإسلامية، واصطراعها إبان انفصال الحرب الباردة»[151].

غير أن تبدل الأحوال في التسعينيات، بحروبها وأحداثها الجسام، حطمت الحدود بين التيارات الفكرية، من دون أن يختفي التمييز، في مجال ردود أفعالها على الأطروحات المثارة حول الحضارة، وكان وراء الجميع دروسهم السابقة عن مفاهيم الحضارة وتجربة الأجيال السابقة عليهم، التي هيمنت على مخيلتها فكرة الأصالة والهوية الثابتة الجوهرية، وما ترامى إلى أذهانها عن أفكار حول العوالم الحضارية المنفصلة، والخصوصية الروحية للحضارات، مستقاة من قراءتهم لشبنغلر وتوينبي. فبعد أن كان الإصلاحيون الإسلاميون والعروبيون الأوائل ينظرون إلى الحضارات على أنها يمكن أن تتجاور بسلام، وأن يتناوبوا الاستعارات والاقتباسات، تغيرت النظرة عند «ظهور الإحيائية الإسلامية على اختلاف نزعاتها، فما عاد ممكناً القول بالحوار الذي يؤثر ويجدد، وذلك لغلبة الدين على العناصر الأخرى في تكوين الحضارة»[152]. أما القوميون العقائديون الجدد الذين اعترفوا بتأثير أوروبا في مجال الفكرة القومية، «فقد ظلوا أسرى أطروحتي شبنغلر وتوينبي حول الروح الخاص والمنفصل للحضارة، وبذلك يظل المقتبس غريباً، لا بد من تطويعه وتكييفه (تبييته)، وإن كان لا بد من تقبل التأثير، فإنه يحدث في مجال الوعي، وليس في مجال الثقافة»[153].

وعلى ذلك قابل الإسلاميون، وأغلب القوميين، أطروحتي هانتنغتون وفوكوياما «بالقدر نفسه من الاستهجان والتظلم، فقيل في أطروحة فوكوياما إنها قائلة بالمركزية الغربية المُلغية للآخر، وقيل في أطروحة هانتنغتون إنها مبررة لانفصال الحضارات والقوميات وتصارعها، وبالتالي فهي مسوغة للنزاعات في العالم»[154].

ويعقّب السيد على هذا النقد بقوله : « والواقع أن الهجمة على أطروحة

(151) المصدران نفسهما، ص 30 ـ 31 و136 ـ 137 على التوالي.
(152) السيد، مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة
(153) المصدر نفسه، ص 33.
(154) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 14.

فوكوياما مفهومة، من حيث إنها تتضمن نزعة إلغائية، ولتسويغها اللهيمنة الغربية، أما أطروحة هانتنغتون، فكان يجب ألا تتعرض للهجوم من جانب القوميين وكتاب الصحوة، ذلك أنها تقوم في مناطق أو مجالات ثقافية وحضارية منفصلة... وقد دأب القوميون والإسلاميون منذ عقدين أو ثلاثة على الحديث عن خصوصية الحضارة الإسلامية»[155]. وبالنتيجة يقرر السيد: أن التحديات والمستجدات على الساحتين السياسية والثقافية منذ مطلع التسعينيات، ما كانت عاملاً مساعداً في توسيع آفاق الرؤية للعالم المعاصر لدى الإسلاميين والقوميين على السواء. وقد جرت حرب الخليج الثانية، فرأى فيها الإسلاميون والقوميون عدواناً على العرب والمسلمين، تلت ذلك تدخلات شتى من أقطاب النظام العالمي الجديد، وصولاً إلى نشوب الحرب على الإرهاب، إثر ضربات 11 أيلول/سبتمبر عام 2001، وغزو أفغانستان والعراق.. وقد أدى ذلك كله إلى ثوران جديد للهوية المتحجرة، وتعملقت من جديد على المستوى الثقافي فكرتا الغزو الثقافي، والتجدد الذاتي، وسارع القوميون التقدميون إلى إمداد الإسلاميين بالحجج الاقتصادية والثقافية لمواجهة العولمة، ليخلص السيد إلى نتيجة مفادها: أن هناك مشكلة لدى النخب الثقافية العربية المعاصرة لا تسهّل توجهات، وعمليات الانفتاح على العالم، وتتمثل في أن «القوميين الأكثر معرفة بالعالم ومتغيراته من جمهور الإسلاميين، ما عادوا متميزين عنهم في المعالم الكبرى للتوجهات... وما عادت عروضهم وأطروحاتهم تشكل إضافة معتبرة في التعرف إلى العالم وتحولاته، والليبراليون الجدد وضعوا أنفسهم منذ البداية في سياق العولمة، ويتخذون مواقف تعليمية وتوجيهية تشي بالاستخفاف، وتدعو إلى تغيرات جذرية في الثقافة والوعي»[156].

وهكذا تبدو للسيد علاقة المثقف العربي والإسلامي، في ألوانه المختلفة، بالعالم في ورطة، أو أزمة حقيقية، وتتجلى تلك الأزمة أكثر ما تتجلى لدى النخب الإسلامية الإحيائية، التي جابهت أطروحات «صراع الحضارات» بالرفض الكامل للغرب على المستوى الثقافي والسياسي، وهي ترفض فكرة «صراع الحضارات» هذه التي بشرت هي بها كثيراً من قبل، تمسكاً منها برفض أي فكرة قادمة من الغرب ومن ثقافته، وهذا يعني كما يستنتج

(155) المصدر نفسه .

(156) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 170.

السيد «في ما يعنيه أن هناك توقفاً في الانفتاح على العالم المعاصر الذي تشكل الثقافة الغربية على مستوى الفكر والإبداع النظري والتطبيقي ذروته ومجال تكوينه وازدهاره»، ويستدرك السيد قائلاً: «فإذا جرى إقفال الباب خوفاً من تسلّل الغزاة الثقافيين، فإن ذلك يعني أننا لا نتيح لأنفسنا الفرصة لمراجعة أنفسنا، الفرصة لمراجعة ما عندنا، أو ما عند الآخرين في المجال الثقافي، وأن العملية تستمر كما بدأت قبل مئتي عام: استيراد للتكنولوجيا، ثم استيراد وترداد (القول): إننا لا نخاف من الآلات، بل نخاف من الأفكار»[157].

ويذهب السيد في تشخيصه لأزمة علاقة وعي الإسلاميين والقوميين بالعالم إلى حد القول: «إننا لا نملك في الفكر العربي الإسلامي المعاصر رؤية للعالم، لا بالمعنى النظري، ولا بالمعنى الاستراتيجي السياسي. وإذا شكل ذلك جانباً من جوانب الأزمة في علاقتنا بالعالم فإنه، من جهة أخرى، ينم عن قصور معرفي شديد، يقع في أصل هذه الأزمة المتفجرة.

ويشمل ذلك الوعي بالعالم وطرائق التعبير عنه، فالقصور المعرفي هو الذي يدفع للوقوع في فخ هانتنغتون، أو غيره، باللجوء إلى الدفاع عن حضارتنا باعتبارها حوارية، وإدانة الأخرى لأنها غير حوارية»[158]. لقد طرح الإسلاميون والقوميون في سياق ردة فعلهم الأولية على أطروحات هانتنغتون، تأكيدهم «أن الحضارة الإسلامية حضارة حوار وسلام»[159]. بالمقابل أكدوا الطابع الإقصائي العدواني لحضارة الغرب وثقافته. ولقد تنوعت شروحهم واستجاباتهم تحت هذا العنوان العريض: «حضارة الإسلام حضارة حوار وسلام». فقسّم السيد ردود الأفعال إلى أربعة: فذوو الثقافة الإسلامية سردوا قصة التطورات التاريخية لعلاقة الغرب بالإسلام من منظور العدوانية الأوروبية، وذوو النزعة القومية واليسارية اعتبروا أن المسألة ليست مسألة صراع حضارات، بل إن الأطروحات الثقافية ما هي إلا غطاء للهيمنة الرأسمالية، والليبراليون الجدد نوهوا بخطر الأصولية، وثقافة الهوية على التواصل مع العالم، بينما مزج فريق رابع في التحليل بين العوامل الثقافية والتاريخية والاستراتيجية، وانصرف بعض أصحاب

(157) السيد: سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 15، والسيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، ص 17.

(158) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 21.

(159)

هذا الاتجاه الرابع إلى اقتراح مشروعات حضارية مضادة أو بديلة، بينما أصر آخرون من هذا الفريق على ضرورة الدخول في العالم والعصر دونما خوف على الهوية أو الذاتية، ذلك لأن الانتماء المتجدد هو الانتماء التواصلي والحواري، بينما يتهدد الانكماش والتقوقع الهوية الخائفة والمتجوهرة[160]. ويبدو أن الرأي الأخير وهو أقرب الآراء لأطروحات السيد.

وتطّرق السيد إلى تنوعات ردود الأفعال الفكرية على أطروحات هانتنغتون أو الاتجاهات التي حكمت مواقف النخب الثقافية العربية والإسلامية من العالم، إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة: اتجاه أول يعبر عنه المثقفون الإسلاميون الإحيائيون، يربط تأزم العلاقة مع الغرب والعالم وسوء التصرف المتبادل بالموروث الاستعماري القديم والجديد، وهو اتجاه يسميه السيد بـ «الاتجاه التبريري»، لأنه «يعتبر كل تصرفات المسلمين والعرب طوال ما يزيد على القرن والنصف، إنما كانت ردود أفعال نظرية وثقافية أو عملية على هذا العدوان القديم والمستمر». ويرى «أن الحضارة الغربية عدوانية بطبيعتها لغلبة الجوانب المادية عليها، بما في ذلك الصبغة المسيحية التي سادت العصور الوسطى، ولا تزال مؤثرة بقوة حتى اليوم»، ويذهب المتطرفون في هذا الاتجاه إلى ذكر «أن هذا النزوع الغلاب للسيطرة والاستيلاء وإلغاء الآخر يعود إلى أن اليهودية استولت على روح الحضارة الغربية»، وبالتالي تصبح المجابهة للغرب ضرورة، تأخذ أشكال «الحركات الجهادية»، وعلى الصعيد الثقافي تتجلى بـ «الاحتجاج الثقافي أو النضال الثقافي»، وببناء «ثقافة إسلامية للحفاظ على الهوية الصلبة الطهورية»[161].

وهناك اتجاه ثان حمله القوميون والتقدميون، يعتبر أن النظام العالمي الذي هو اليوم نظام الهيمنة وعولمة القطب الواحد، هو السبب الرئيس للتوتر في العلاقات على المستوى العالمي. وإذا كانت مشكلات العرب مع النظام العالمي سياسية واقتصادية بالدرجة الأولى، «فإن لها جوانب ثقافية في الرؤية المتميزة لمشكلات العالم الإسلامي والعالم الثالث». وبينما لا يرى النظام العالمي «خصوصية للمسلمين أو الأديان والشعوب الأخرى في العالم الثالث،

(160) المصدر نفسه، ص 142 ـ 143، والسيد، مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة ، ص 31 ـ 32

(161) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 15 ـ 16.

أما الطرف العربي المسؤول أيضاً عن سوء العلاقة بين المسلمين والعالم، فهو النظام العربي، الذي يتميز بكونه «غير ديمقراطي وغير تمثيلي. ولا يصون مصالح الناس، ولا يتيح لهم حرية التعبير... والاستبداد يضيق الأفق ولا يتيح للرؤية المراجعة الرحبة»[162]. أما الاتجاه الثالث في فهم تطورات علاقات العرب والمسلمين بالعالم، فهو يعبر عن «توجه مجموعة من المراجعين النقديين»، على حد تعبير السيد، يرى «أن قضايا العرب والمسلمين مع العالم هي قضايا سياسية واقتصادية، وأن المشكلة تكمن في أن استجاباتهم لها، أو ردودهم عليها، هي ردود واستجابات ثقافية، فالعجز في السياسية والاقتصاد... ألجأ العرب والمسلمين، كما يحدث في ظروف التأزم السياسي والاقتصادي، إلى تأمل مشكلاتهم، وعلاقاتهم بالعالم، تأملاً ثقافياً»[163]، وهو توجه يعبر عن وجهة نظر السيد نفسه.

وعلى هذا تصبح أطروحات «صراع الحضارات»، أو حروب الثقافات مسألة زائفة تغطي المشكلات الحقيقية لمجتمعاتنا مع العالم التي هي بالأساس مشكلات اقتصادية وسياسية. ويذهب السيد إلى أن هذه المشكلات واضطراب العلاقات مع العالم بلغت ذروتها مع التكفيريين الجدد، على يد جماعة القاعدة، إذ «أظهر فسطاطا أسامة بن لادن للمرة الألف خلال العقد الأخير من القرن العشرين أن الفكر الإسلامي والسياسات الإسلامية تعاني أزمة طاحنة، وهذا لا يعني أن الأمريكيين محقون، وأن الصهاينة محقون في الاعتداء على أرضنا وإنساننا ومصالحنا، كما إن القلق الإسلامي على مدى العالم لا يمكن التسرع في إدانته، لكن الوعي الثقافي والديني السائد في المجالات الثقافية العربية والإسلامية لا يعين على التصدي للمشكلات الحقيقية في العالم ومعه، فضلاً عن أن يقدم رؤية ممكنة للعلاقات بين العالم والثقافات والأديان الأخرى. نستطيع الاستمرار في الشكوى من همجية العالم علينا، لكن ذلك لن يحل المأزق، كما لن تحل المأزق أو تُخرجنا منه دعوات الأصالة والتجدد الذاتي والغزو الثقافي والانعزال أو الانتحار»[164]. وعلى هذا فلا بد «من الخروج من الأصولية العدوانية العاجزة، ولا بدّ من التصدي لها بإصلاح الفكر الديني، والنهوض الثقافي، وتغيير الأوضاع السياسية والاقتصادية، ولا

(162) المصدر نفسه، ص 17 ـ 18.
(163) المصدر نفسه، ص 18.
(164) المصدر نفسه، ص 26.

بد أولاً وأخيراً من الدخول في العالم والمشاركة فيه بقوة، وإن أبى ذلك علينا المهيمنون»[165]. وبكل الأحوال فإن علاقتنا مع الغرب لا تتحدد بنظر السيد على المستوى الثقافي والحضاري، بل هي مشكلات عسكرية واقتصادية وسياسية، وعلينا معالجتها في تلك المجالات نفسها، وعدم الهرب من تلك المواجهة الحقيقية للمشكلات بالقفز إلى تصورات وهمية، حول صراع الحضارات أو حوارها. لكن يأسف السيد على حال العرب ورؤيتهم، فهم بدلاً من أن يصبّوا جهودهم في المشكلات الحقيقية، يهربون إلى مسائل زائفة، فقد «رأوا أن عليهم خوض المعركة الفاصلة في الثقافة والدين. (فبينما) كانت الهجمة في الحقيقية عسكرية وسياسية واقتصادية، اندفعوا (هم) للرد ثقافياً على العجز في المجالات الأخرى، لأنهم اعتبروا أنهم أقوى هنا منهم هناك وهنالك»[166].

والحال أن العرب والمسلمين، برأي السيد لا يملكون المقدرة على الصراع الثقافي الحضاري، أو الانفصال «ذلك أن الثقافة الغربية هي ثقافة العالم المعاصر، والمشكلات معها مشكلة مع العالم والعصر، وخروج من التاريخ ومن الحاضر، وهناك مشكلات كبيرة وكثيرة مع الأمريكيين وغيرهم، لكنها مشكلات لا تحل إلا بالسياسة، ومن ضمن التحالفات والتوازنات والمشاركة الجدية، والقول عنها مشكلات ثقافية، يعني أنها ليست قابلة للحل، كما يعني أن ثقافة القوى هي التي تسود وستظل تسود»[167].

وبالتالي، المشكلات بيننا وبين الولايات المتحدة مثلاً، هي مشكلات سياسية واقتصادية واستراتيجية، وليست مشكلات ثقافية، ففي الاقتصاد والسياسة والاستراتيجيا تكمن مشكلات العرب مع أنفسهم ومع العالم، وعلينا البحث عن حلول واقعية لتلك المشكلات، وليست وهمية. أما تصوير الأمر وكأن الحضارة العربية أو حضارة الإسلام على صراع مع الحضارة الغربية، فهو محض وهم، أو تصور ليس في مكانه، وكما يقول السيد: «فالثقافات لا تتحاور ولا تتصارع، وإنما يتصارع الأفراد أو يتحاورون، وتتصارع الدول أو تتواصل، إن الثقافات ليست عناصر فاعلة في الأحداث، وإنما تحضر وتؤثر

(165) المصدر نفسه، ص 26.
(166) المصدر نفسه، ص 40.
(167) المصدر نفسه، ص 40.

وتتأثر في المديات الطويلة»[168]. فلا يمكن قياس أو مراقبة التأثيرات المتبادلة بين الحضارات والثقافات المتباينة إلا على مدى عقود أو قرون من السنين، «فالحضارات تقوم بينها علاقات في المديات الطويلة، فيها الصراع وفيها التواصل والتقابس في الوقت نفسه، لكنها ليست فاعلاً حاضراً ومباشراً في التصرفات السياسية والاقتصادية والثقافية، وبالتالي لا يمكن التعليل بها سلباً أو إيجاباً في تصرفات بن لادن مثلاً، أو في تصرفات الرئيس بوش، وحتى في التجربة اليابانية، وتجارب شرق آسيا في النهوض الاقتصادي»[169]. إن الصراعات بين الدول والأمم لا تقوم لأسباب ثقافية، بل إن الصراعات تقوم بينها، «لأسباب اقتصادية وسياسية واستراتيجية، وليست لأسباب ثقافية، ولن تحل مشكلة الهيمنة، إلا من ضمن الانتماء إلى العالم والتأثير في النظام الدولي». على الرغم من هذه الوقائع الصلبة في شأن موقع الثقافة في العلاقات الدولية، يلاحظ أنه «لا تزال ثقافة الهوية على قدر كبير من التوهّج، والدليل على ذلك إصرار بعض مثقفينا القوميين والإسلاميين على أننا نواجه غزواً ثقافياً، وإصرارهم على أن تجديداً ثقافياً لا يكون إلا من داخلها»[170].

بينما المطلوب برأي السيد الخروج من الضعف والاستضعاف والمساهمة في تقديم الأفكار الكبرى من جديد، والعمل الجاد من أجل الشراكة التي تضع شأننا العام والكبير في أيدينا، وتُخرج العالم من الخوف منا، كما تُخرجنا من خوف العالم واستهدافه، فالتجديد الثقافي والفكري الإسلامي والتكتل العربي والإسلامي، والسوق العربية والإسلامية، كل تلك وسائل ناجعة لبلوغ أفق المشاركة، كما فعلت الأمم والشعوب الكبرى وتفعل، وهذا الهجوم الإنساني والإنتاجي والثقافي هو خير وسائل الدفاع، وهو الذي يجدد الهوية والانتماء، ويقوى بالعمل في العالم ومعه، وليس في مواجهته[171]. ويذهب السيد إلى أن الاتجاه للخروج من الأزمة الراهنة تلك، من المفترض، أن يعمل لمغادرة بحوث الأصالة والخوف والانكماش، لصالح استكشاف البدائل، والإصغاء لمقتضيات واحتياجات وثقافات الحاضر والعالم. وهناك عمل كثير ينتظرنا في

(168) المصدر نفسه، ص 40.
(169) السيد، مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة ، ص 36.
(170) المصدر نفسه، ص 36.
(171) السيد، «الإصلاح والمصالحة: سؤال النهوض وسؤال الأولويات،» ص 15 ـ 16.

مجالات التجديد الثقافي، والخروج على أطروحات الدور الخاص، أو الرائد، سواء أكان إصلاحياً أم تبشيرياً أم نخبوياً، فالموقف الذي نواجهه جديد تماماً، لا تفيد فيه كثيراً تجارب الماضي بإيجابياته وسلبياته، بل المفيد فيه الانخراط في العالم الذي نحن جزء منه، ونتبع معارفه وقيمه وثقافاته تتبع الواعي بوجود الأمة، وإمكانات استمرارها ضمن العالم، لا خارجه، ولا في مواجهته. والمؤمل عند السيد هو الخروج من الثقافوية، والعقائدية المتصلبة، والدخول في حوار حول القضايا الحقيقة التي ترتكز سياسياً على المصالح، وثقافياً على النسبية، والحرية، والقيم العالمية المعاصرة[172].

ويطرح السيد سؤالاً استنكارياً في وجه الداعين إلى مقاطعة ثقافة الغرب، ومواجهة ما يسمونه المؤامرة الثقافية الغربية: «إذا كان الغرب بهذا السوء، وبهذا الوضوح، فلماذا تقع أكثريتنا الساحقة في شراكه؟ «ويلاحظ، أن الذين يحملون هذه الحملة الشعواء على الغرب «يتجاهلون تاريخية الحضارات وإواليات تكونها، وإواليات العلاقة في ما بينها»، فيأتي على ذكر تجربة الحضارة الإسلامية في ذروة تألقها، في علاقتها مع الحضارات الأخرى.

هذه الحضارة ما كانت لتزدهر برأيه بالسرعة التي ازدهرت بها، وما كانت لتتكامل لولا التراث الذي وجدته في فارس والشام ومصر وآسيا الصغرى والهند، ثم لولا النقول الكثيرة التي تمت عن الإغريقية والفهلوية واللاتينية القديمة والسريانية. ويذكر أن رجال الترجمة، والفلسفة والعرفانية، واجهوا معارضة طاحنة آنئذ من جانب أهل النقل والحديث، ورجال مذاهب السلف، كحال المثقفين العرب والمسلمين «المتغربين» في العصر الحديث، الذين واجهوا معارضة عارمة في مجتمعاتهم. غير أنه أشار إلى تباين بين الحقبتين ورجالاتهما، ففي القرون الزاهية للحضارة العربية الإسلامية، في القرون الثالث والرابع والخامس والسادس هجريه، شهدت الساحة الثقافية صراعاً بين العقل والنقل، لكن فكرة «التبعية» لم تكن تطرح آنذاك، وذلك «بسبب التفوق السياسي والعسكري للإسلام والمسلمين. من هنا كان العقلاني يواجه النقل بمنطق أكثر راحة وإقناعاً: فهومسلم واثق بنفسه، يريد أن يتعلم جديداً ليس أكثر. وكانت المسألة لدى النقالين ليس خوفهم من التبعية

(172) قارن: السيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، ص 117، والسيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 42 ـ 43.

السياسية أو حتى الحضارية للإغريق أو للفرس، بل مسألة مصادر المعرفة أو السلطة المعرفية، فالنص الإلهي صار هو مصدر المعرفة الأكبر. «بذلك رأى رجال كالسهروردي، وابن تيمية، والسيوطي: أن القضية ليست ما نأخذ من غير المسلمين، بل كيف نأخذ. فالمعرفة ليست أمراً إحصائياً أو كمياً بحتاً، بل هي وضع قيمي يتعلق بمسألة الفكر وسلطته، وما يصنعه في العلاقات الاجتماعية، وفي العلاقات مع السلطان السياسي، وأخيراً بل أولاً، في الصورة عن النفس والآخر». وبناء على هذا الشرح يستنتج السيد أن الفارق بين الماضي والحاضر في العلاقات الحضارية ضخم وظاهر، «فليست المسألة اليوم، كما يطرحها السذج من الجانبين، ضرورة رفض الغرب أو ضرورة قبوله، وأيضاً ليست المسألة في المصادر المعرفية في وضع العرب الحالي مع الغرب». فقد دخل الغرب حياتنا في أدق تفاصيلها، وصار مصدراً معرفياً أصيلاً، بل أهم مصادر المعرفة في أكثر المجالات. إن المسألة تكمن في التبعية بكل معانيها: السياسية والعسكرية والثقافية ـ الحضارية. إن النفور الإسلامي الظاهر من الغزو الثقافي له مسوغاته الكامنة في ذلك التعبير الموحي الذي استعمله خير الدين التونسي «السيل الذي لا يمكن دفعه». ومع أن ذلك قد حدث ولا مرد له، فإن من حق أولئك الذين يشعرون أن السيل قد جرفهم في اندفاعه، وهم سائرون نحو هلاك محقق، أن يستغيثوا أو يحاولوا التخلص منه.

لا بد من بحث من وسائل للإنقاذ، هذه هي الحقيقة التي لا بد من الاعتراف بها، وهي تصب في خانة دعاة الأصالة من الإسلاميين. لكن الرفض اللفظي المطلق للسيل، لا يُحدث شيئاً في توفير الخلاص، بل المُجدي هو البحث الهادئ عن الوسائل الكفيلة بإعادة الزورق إلى شيء من الطمأنينة، على سطح الموج الهائج، «أما الفارق الثاني بين الوضع في العصر الوسيط الإسلامي وهذا العصر، في مجال العلاقة بين الثقافات»، فبسبب غلبة الثقافة الإسلامية منذ القرن الثاني الهجري وانفتاحها، الأمر الذي أمكنها أن تستوعب وتتمثل الكثير «من المؤثرات الثقافية» من دون أن تفقد طابعها، أو يؤثر ذلك في خصوصيتها وإسلاميتها. ولأن ذلك كان، فإن العلاقة بين أهل النقل وأهل العقل لم تكن علاقة بين داخل وخارج، بل علاقة بين تيارين كبيرين داخل الحضارة نفسها. «ويبقى فارق ثالث اعتبره السيد أساساً في المشكلة كلها اليوم، ويتجلى في أنه على شراسة الأعداء الذين واجههم الإسلام وحضارته في الماضي، لم يسبق أن واجه خصماً غير مشخص هو الثورة التكنولوجية،

لذلك تبدو دروس الماضي في هذا المجال قليلة الجدوى، إذ لا يمكن قياس الحاضر على الماضي لفقدان بعض عناصر المقارنة»[173].

يعود السيد ليعاين علاقة الثقافة العربية والإسلامية بثقافة الغرب التي تحولت، برأيه، لتصبح ثقافة العصر في سياق مناقشته لأطروحتي هانتنغتون وفوكوياما، فيشير إلى أنه يبدو في الظاهر، أن الثقافة العربية تخوض اليوم صراعاً مع ثقافة الغرب في حقبة سيادة القطب الواحد، غير أنه يلمح وراء ذلك المظهر للصراع الثقافي المُتخيل، صراعاً سياسياً وصراعاً على المصالح لا يمتّان بصلة إلى الثقافة، فبعد تأمله للأطروحتين الرائجتين: أطروحة صراع الحضارات، وأطروحة نهاية التاريخ، يتبين له بوضوح «أنهما أطروحتان سياسيتان تستنصران بدعاوى ثقافية»، ليؤكد في المقابل حقيقية أن «العلاقات بين الثقافات والحضارات في العالم تدرس في آماد متطاولة، ثم إن الجوانب السياسية والعسكرية التي تبرز في المدى القصير، هي التي يشيع فيها التدافع والصراع، وعلاقاتها بالحقب الطويلة بين الثقافات والحضارات هي علاقات إفادة واستفادة وتأثير وتأثر، وتعاون واستيعاب». وهذا التأثير المتبادل، والإفادة والاستفادة، والتعاون والاستيعاب، بين الحضارات، يضرب بجذوره، برأي السيد، بعيداً في التاريخ، وليس بالأمر الحديث أو الطارئ، على حد تعبيره، بل هناك شبه إجماع على أن التاريخ الحضاري هو تاريخ إنجازات ومسارات وتعاون وتأثير. بدأ هذا منذ «القرن الثامن قبل الميلاد في تساند حضارات شرقية، أصاب إشعاعها أجزاء من أوروبة، وتصاعد هذا المسار ليتحول إلى «نظام عالمي» لتبادل السلع والأفكار والمنجزات التقنية منذ القرن الثامن عشر الميلادي. فالحضارة لا تنقضي أو تفنى، بل تبزغ من جديد تحت اسم آخر أو منطقة أخرى، وهذا معنى عالمية الحضارة، وبالتالي عالمية التاريخ. فالحضارة الصينية لا تفهم بشكل عميق إلا باعتبار حضارة مصر وبلاد ما بين النهرين، والحضارة الأوروبية لا تُفهم إلا باعتبار الحضارة الإسلامية»[174].

هناك ترابط عميق بين الحضارات يضرب بعيداً في التاريخ، يصل بحسب السيد إلى عشرين قرناً على الأقل، فكانت حصيلة الترابط والتأثير تعزيز الصلات بين تلك الحضارات، «بحيث تحول إلى نظام عالمي، أطرافه الصين

(173) السيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل ، ص 15 ـ 17.
(174) السيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، ص 117 ـ 118.

والعالم الإسلامي وأوروبا، إلى أن كانت الغلبة الغربية في القرن السابع عشر الميلادي، لا بسبب التخلف الصيني أو الإسلامي، بل لتسارع وتيرة التقدم الأوروبي، واتجاه نوازع السيطرة الغربية إلى العنف المسلح. لكن لهذا التقدم الغلاب جوانبه العقلية والاجتماعية والثقافية والسياسية التي يخضع تطورها لآليات تستبطن إمكانات، لا تُسيرها مفردات التحكم والسيطرة الإمبريالية، بل إنها مساحات للتكوينات الحضارية والثقافية المستوعبة في نطاق العلاقات البعيدة المدى بين الأمم، والثقافات والحضارات. والكونية الصاعدة اليوم تتضمن مجالات رحبة للنزوع الإنساني نحو القيم الشاملة والرفيعة للمساواة وعدم التمييز والتضامن البشري، والثقة بإمكانات الإنسان فرداً وجماعة للعيش بسلام وحرية وانسجام»[175]. ويدعونا السيد إلى الثقة بأنفسنا وبالغير، لنستطيع أن نظفر بالمستقبل، ويطمئننا إلى أنه لا خوف على «هويتنا» التي يجب أن نفهمها على أنها في حالة تشكل دائم، ولا على مستقبلنا إذا توصلنا إلى رؤية متصالحة مع العالم والذات، فليست المشكلة التي نعانيها في علاقتنا بالعالم هذا التفسير التآمري لعلاقات الحضارة، أو للعولمة، «بل المشكلة في الرؤية المتأزمة السائدة في مجالنا الثقافي في العالم للعالم وعنه، أما الرؤية الجديدة أو المتجددة فأساسها ثقافة أخرى، ووعي آخر، تحول دون تبلورها بيسر عدوانية الهيمنة المتعملقة، والأصالة الثقافية والدينية والهوية المتأزمة»[176]. ولا ينسى السيد تنبيهنا إلى عامل الثقة بالذات، والثقة بالآخر، وبالطبيعة الإنسانية، والابتعاد عن تطويق أنفسنا بالتفسيرات التآمرية التي تحول العالم إلى وحش، يهدف إلى ضربنا، ونحبس أنفسنا في هاجس غامض من العدوانية المحيطة بنا، تجعلنا عاجزين عن الحركة والخيارات الملائمة، فلا نترك آثار المرحلة الماضية التي تتالت فيها الصدمات علينا (من ضياع فلسطين، وعدم قدرتنا على التوحد) تفعل فينا، فنندفع إلى الانكماش على الهوية المذعورة من الغير، ونترك سيل الشتائم يملأ كتاباتنا عن الغرب والعالم، حضارة وسياسة، «فيتعملق العجز عندنا، بحيث تظهر مقولتان متناقضتان في كتابات كثيرة: مقولة المؤثرات العالمية على العرب والإسلام، ومقولة الإسلام بديلاً للحضارة القائمة»[177].

(175) المصدر نفسه، ص 118.

(176) السيد، مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة ، ص 37.

(177) السيد وبرقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، ص 119.

والحال أن الثقة بالطبيعة البشرية، والإمكانات الإيجابية للإنسان، بحسب السيد، هي التي دفعت تيار الإصلاحية الإسلامية إلى التفرقة بين الغرب الإمبريالي، والغرب الحضاري، ومن ثم الاندفاع نحو الانخراط في التقدم الحضاري الإنساني (الغربي) من أجل النهوض الذاتي والعودة إلى المشاركة في النظام العالمي. ولكن «الغرب الإمبريالي» حال دون بلوغ هذا النزوع الإصلاحي الإسلامي مراده، «بيد أن الفرصة متاحة اليوم من جديد بسبب استتباب القيم الإنسانية في المؤسسات الدولية، وتمكّن أمم عريقة من اختراق الاحتكار التكنولوجي الإمبريالي». وعلى هذا، تصبح مشكلتنا الحقيقية، برأي السيد: مشكلة تاريخية موقتة، وليست مشكلة بنيوية عصية على الحلول، وأن بالوسع الخروج من الأزمة المأزق، وأننا قد بدأنا نخرج بالفعل إلى فضاء العالم الواسع الذي ما عاد بوسع الإمبريالية سد آفاقه. علينا كما حدث من قبل مع أطروحات الإصلاحيين، «علينا أن ننخرط في العالم دون خشية من ضياع هويتنا وخصوصيتنا الثقافية»، وهنا يذكرنا السيد بأن «اليابانيين، بل الماليزيين لم يفقدوا انتماءهم عندما انخرطوا في عمليات التقدم، كما أننا نحن العرب ما فقدنا انتماءنا ولن نفقده، بل الأحرى والأصح القول إن خروجنا على العالم أو انكماشنا عنه، واتجاهنا لمواجهته هو الذي يتهدد انتماءنا وليس العكس. والانتماء والمشاركة.. (هو): إمكان وإسهام ونمو، بينما ينكمش على هوية متشنجة في حالة العجز والتقوقع»[178].

(178) المصدر نفسه، ص 119 ـ 120.

خـاتمـة

ينظر السيد إلى الإصلاح الديني الإسلامي من وجهتين، تتعلق أولاهما بارتبـاط هـذا الإصـلاح الـديني بالإصلاح السياسي، وبالرؤية العامة لسلّم الأولويات، ولجدول أعمال تقدم المجتمعات العربية، ولمن تعطـى الأولوية، للإصلاح السياسي الاقتصـادي أم للإصـلاح الـديني؟ وتتعلـق ثـانيتهما بالآليـات الداخليـة للإصـلاح الإسلامي، ومفاهيمه، ومواءمة، أو ملاءمة الإسلام مع الديمقراطية، والمفـاهيم المعـاصرة في السياسـة وإدارة الشأن العام، للخروج مـن العنـف، والانغـلاق السـياسي والاسـتبداد. وتتعلـق مسـألة «الإصـلاح الإسـلامي» الداخلي، برأي السيد، «بالنظرة إلى النصوص الإسلامية، والنظرة في التجربة الإسلامية الوسيطة، وكلا الأمـرين يُنظر إليهما من الإسلاميين، وخصومهم في علاقتهم بالحاضر»[1]. يضعنا السيد بهذا التوجه وجهـاً لوجـه مـع حقيقة «الإصلاح الإسلامي»، فهي قراءة للنصوص الإسلامية الكبرى وللتجربة الإسـلامية الفعليـة مـن موقـع الحاضر ومشاكله وبواعثه وأسئلته.

الإسلامي يقرأها في ضوء الحاضر وموقعه فيه، ويقرأها خصمه، وأصحاب التيارات الأخرى من موقعهم في الحاضر، وفي ضوء أسـئلته، وهـو يفـترض أن القـراءات في ضـوء ذلـك، سـتكون متعـددة الأوجـه، إذ يقـول بوضوح: «وقد أثبتت العقود الخمسة الماضية أن كـل الـرؤى لهـذين الأمـرين ممكنـة، بيـد أن المشـكلة هـي علاقتها بالحاضر السياسي، فالتجربة التاريخية للأمة تجربة منقضية ومفتوحة على شتى التفسيرات، والنصوص تتأثر تفسيراتها بأهواء المفسر وشخصيته وثقافته، وبخاصة إذا كان يريد استخدامها في هموم وحلول حـاضرة.

(1) رضوان السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية (بيروت: دار الكتاب العـربي، 2004)، ص 245 ـ 246

والدليل على ذلك الرؤية المتناقضة تماماً للأمرين، بين أولئك الذين يرون فيها الحل الملائم، والآخرين الـذين لا يرون فيهما شيئاً»[2]. ويؤكد أن كل الرؤى، أو القراءات تنطلق من الحاضر ومشكلاته، لتفرض نفسها على التجربة الماضية أو على النص المعصوم، فتصير «تلك الاجتهادات عقائد تستخدم في ساحة النضال السياسي . وبذلك تصبح الآراء الأخرى محرّمة أو عرضة للتكفير واللعن، فلا يعـود النقـاش مـن أجـل الإصـلاح ممكنـاً، وهو الآن كذلك»[3].

غير أن الإصلاح الحقيقي الذي يريده السيد، هـو ذلـك «الإصـلاح» الـذي لا يُـرهن نفسـه للسياسـة وإلحاحاتها، ولا يرهن نفسه للفرضية القائلة إن الإصلاح الديني مقدمة لا بـد منهـا للإصـلاح السـياسي، ولا يكون موظفاً في مشروع سياسي راهن، فمشكلات المسلمين، بحسب السيد، ليست مشكلات دينية فحسب، بل هي مشكلات اقتصادية وسياسية أيضاً، وشرح الأمـر في نـص طويـل معـبر، جـاء فيـه: «والإصـلاح الـذي أقصده هو العودة إلى قراءة النصوص والتجارب والرؤى قـراءات كاشـفة وهادئـة، لـيس مـن أجـل التغيـير السياسي أو الثقافي في الحاضر، بل من أجل الوصول في المدى الطويل إلى تغيير في رؤية العالم لدينا، وهو مـا يمكن أن يؤدي إلى تأثيرات غير مباشرة في السياسة والاقتصاد والاجتماع، ودائماً في المدى الطويل.

فالقراءة الهادئة والناقدة وغير الأيديولوجية هدفها الفهم والاستيعاب والتجاوز. ويقوم بها دارسـون وعلماء جادون ليس بخلفيات أيديولوجية أو سياسية، ولا علاقة لهم مباشرة بما يجري في الحـاضر، أو لـيس عندهم برنامج تغييري للحاضر. «ومن هنا ينطلق ليؤكد» أن ليس هناك إسلام ليبرالي أو ديمقراطي في النص والتاريخ، ولا يمكن استحداثه، بل هناك مسلمون معـاصرون، يفكـرون بهـذه الطريقـة أو تلـك تحـت رايـة الإسلام الرمزية أو الاعتقادية أو النصية أو التاريخية. وليست مشكلات المسلمين دينية حتـى تُحـلَّ بإصـلاح الإسلام أو الفكر الإسلامي. ولهذا لا بد من التعامل مع العرب والمسلمين، مثلما يجري التعامل مع الشعوب والثقافات الأخرى، في السياسة والاقتصاد والعلاقات الدوليـة»[4]. وينبهنـا السـيد بقـوة، إلى أن مشـكلاتنا لم

(2) المصدر نفسه، ص 247.
(3) المصدر نفسه، ص 247.
(4) المصدر نفسه، ص 247.

تكن مشكلات دينية، كما أن الحلول لها لا تأتي بالتمسك بنهج سُمِّي أو اعتُبر إسلامياً، فالمجتمعات كانت مسلمة ولا تزال، وأنظمة الحكم الحالية ليست أقل إسلاماً من سابقاتها، في القرون السابقة. «تبقى المشكلات سياسية واقتصادية واجتماعية، يلعب الوعي دوراً كبيراً في رؤيتها وتشخيصها وتحديدها. والدليل على ذلك أن أكثر نقد الإسلاميين للنظام الرأسمالي مأخوذ عن اليساريين، بما في ذلك نقد العولمة، والسلوكيات السياسية والاقتصادية للولايات المتحدة الأمريكية، ولو تأملنا بدقة مؤسسات النظامين الإيراني والسوداني، لتبين أنهما لا يختلفان عن أنظمة أوروبا الشرقية»[5].

وهكذا ركَّز السيد، في ما يتعلق بالإصلاح الإسلامي، على تغيير الرؤية، هل تنتسب هذه الرؤية إلى مجال العصر الوسيط، أو هي تنتسب إلى ذهنيات العالم الحديث والمعاصر، وإلى فكرة التقدم. ويذكرنا بأنه مع محمد عبده والأفغاني، وقبلهم العطار، والجبرتي بدأت أصوات الدعوة إلى التجديد. واستندت دعوتهم لتجديد الإسلام إلى أساس فكري معروف تقليداً هو «القياس»، لكن هذا الاستناد بحد ذاته كان يحمل معه بذور محدوديته ولا شموليته. فالقياس كما يعرفه الأصوليون تبعاً للإمام الشافعي: «إلحاق فرع بأصل لاتحاد العلة». وأن ذلك كله يجب أن يتأسس على أصل، هو القرآن والسنّة، بحيث يكون غيرهما فرع عليهما[6].

لقد تحدد الاجتهاد بالرأي، ثم تحدد الرأي بالقياس على يد الشافعي (204 هـ) في «الرسالة»، في حركة مضادة للراديكالية الاعتزالية التي كانت سائدة أيامه. بيد أن زوال الاعتزال وتضاؤل تأثيره بعد القرن الخامس الهجري، لم يُعد الأمور إلى نصابها. من هنا، يرى السيد أن نظرة المجددين المسلمين التي قيدتها تعريفات الاجتهاد، والقياس، وخشية الخروج على المألوف والمتوارث، لم تستطع أن تتحرك في غير مجال الجزئيات، ودائماً بعد طروء الأمور، وتفاقمها. هكذا كانت فتاوى محمد عبده، وهكذا نظرات أبي الكلام آزدي والمراغي ومحمود شلتوت»[7].

ويلفت السيد إلى أن رجال الإصلاحية الإسلامية زاوجوا بين منهج

(5) المصدر نفسه، ص 245 ـ 246.
(6) رضوان السيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل (بيروت: دار العلوم العربية، 1986)، ص 90.
(7) المصدر نفسه، ص 91.

القياس وفقه «المقاصد»، حيث انصبت جهود الإصلاحيين وأنظارهم على محاولة إحداث تجديد شامل، لا تفيد فيه، لعمومه وشموليته، الآليات التقليدية للقياس الفقهي القديم الذي أصابه العطب لانفصال السياسة التدريجي عن الشريعة في التاريخ السياسي والثقافي الإسلامي، ولاستيلاء المنطق الأرسطي على تطبيقات القياس.

وهكذا، فإنه تحت مظلة «مقاصد الشريعة»، أو الضروريات الشرعية التي حددها الشاطبي بخمس وهي: حق النفس، وحق الدين، وحق العقل، وحق النسل، وحق المال أو الملكية، واعتبرها مصالح وضرورات عقلية أو فطرية أيضاً، قريبة من القانون الطبيعي، تحت مظلة هذه المقاصد وضع الإصلاحيون سائر مسائل المجال العام، أو الحياة العامة للجماعة والدولة: النظام السياسي ومؤسساته، وبناء الجيش، والنظام التعليمي، والخدمات العامة. ومن ضمن ما توصل إليه فقه «المصالح الإنسانية» هذا: مفاهيم المواطنة، والدستور، وحرية المرأة، وانفتاح الإسلام على العالم، الأمر الذي نتج منه تراجع أهمية المقولات الفقهية القديمة عن دار الإسلام، ودار الحرب. وقد وعى الإصلاحيون حضارة الغرب، باعتبارها حضارة العصر والعالم. وقالوا بضرورة الإفادة منها، والانخراط فيها، لأن في ذلك مصلحة للإسلام والمسلمين. ولم يجدوا حرجاً في القول إن التنظيمات السياسية التي بدأت تنتشر في أنحاء العالم الإسلامي بأسماء وعناوين تراثية إسلامية، هي في الحقيقة مفاهيم وتنظيمات غربية اقتضتها المصلحة[8].

ويضيف السيد مشدداً على ضرورة اقتران منهج المقاصد بتغيير رؤية المجتهد للعالم، قائلاً: «لا شك في أن نهج المقاصد يفتح على آفاق أوسع، لكن إذا اقترن بتغيير رؤية العالم»[9]. منبهاً إلى العوائق التي تقف دون تغيير هذه الرؤية للعالم، «إذ لا يزال كثير من الإسلاميين، وبعض القوميين يكتبون في الغزو الثقافي، وفي التجدد الذاتي، وفي المشروع الحضاري»، والحال، فإن الأمر، عند السيد، أن «التجديد لا يمكن إنجازه ذاتياً، بل بالمشاركة في العالم الثقافي والسياسي الواقعي، والمشروع الحضاري الإسلامي أو العربي

(8) رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 134 ـ 135.
(9) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 101.

لا يستحق هذا الاسم، إلا بالإسهام في تغيير العالم وتقدمه، في ظل رؤية تغييرية لا مجال للحديث عن الغزو الثقافي، الذي لا يحدث إلا على هوية منعزلة ومغلقة»[10].

ويلخص السيد، ثمرة الجهود الاجتهادية للإصلاحية، بقوله «وخلاصة الأمر، أن الاتجاه الرئيس في التيار الإصلاحي في بلاد الإسلام الرئيسة، كان يرى ضرورة الانخراط في العلم والعصر الأوروبيين»[11].

ولقد تطورت الإصلاحية الإسلامية، بحسب السيد، على حساب الإسلام التقليدي، ولنجاح هذا الإصلاح واستمراره، كما يعتقد السيد، يلزمه امتلاك رؤية جديدة للعالم، ويكون جزءاً من نهضة شاملة، إذ «لا بد من حركة للإصلاح الديني من ضمن نهوض ثقافي عربي وإسلامي. ولا يعني ذلك الرجوع إلى أطروحة تنويريي أواخر القرن التاسع عشر بحذافيرها، بل البناء على الروحية التي انطلقوا منها، باعتبار أننا جزء من هذا العالم، ونريد المشاركة في تقدمه وأمنه، وصنع حاضره ومستقبله، ومظلتنا مقاصد الشريعة التي تهب مطامحنا ومصالحنا الإنسانية طابعاً أخلاقياً مسؤولاً»[12].

ويتطلب تغيير الرؤية، تطوير مفاهيم يمكن أن تكون مدخلاً إسلامياً للانخراط في العالم وفي قضاياه، لا أن تكون أداة للانغلاق على الذات. ويوضح السيد الأمر بقوله: «فالمطلوب تغيير النظرة أو الرؤية، وهو أمر يحدث ببطء وتردد وعسر... وما أقصده بتغيير النظرة يمكن أن يشكل مدخلاً إسلامياً إلى العالم المعاصر. لكن الملحوظ أن المقصود من إسلامية حقوق المرأة والطفل أو الإنسان (التي يقدمها الإحيائيون) في كثير من الأحيان، ليس دعم تلك القيم والضمانات، بل إظهار الخصوصية، والانفصال عن العالم»[13].

واستطاع الإصلاحيون المسلمون تقليص نفوذ التقليد، لهذا عندما صعد الفكر الإحيائي الإسلامي، في ثلاثينيات القرن العشرين، كما يقول السيد: «كان التقليد الإسلامي الفقهي قد تحطم، وما عادت هناك غير النصوص الأولى، باعتبارها مرجعية للتجديد. بيد أن الإحيائية نفسها ما تابعت الحملة

(10) المصدر نفسه، ص 101.
(11) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ، ص 31.
(12) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 27.
(13) المصدر نفسه، ص 27.

على التقليد وحسب، بل على الإصلاحية أيضاً التي اتهمتها بالتغريب»[14]. فقدمت الإحيائية رؤية انقسامية للعالم، وكان المراد الحفاظ على طهورية الهوية، وازدادت تلك الطهورية في خضم الحرب الباردة، «وأعطتها السلفية آلياتها الفقهية، عندما تلاحمت مع الأصولية في سبعينيات القرن العشرين»[15].

وساد نهج «التأصيل» بتأثير من الحركة الإحيائية، أي إعادة الأمور إلى أصولها، وأصول الأمور عندهم: القرآن والسنّة، وأحياناً القرآن وحسب. وقد أعطى «السلفية الجديدة» نكهتها الخاصة، فكانت الظروف المحيطة، وهي سوء الفهم الشامل بين المثقفين الإسلاميين مع الغرب والعالم، لذا فقد أتت الأصول، بحسب السيد، في هذا السياق، ليس من أجل التجديد، بل تمسكاً بالهوية: الشعائرية الاجتماعية والسياسية والثقافية والرمزية، وقراءة النصوص بطريقة تدين الحضارة المعاصرة، بل المجتمعات الإسلامية أيضاً، إدانة شاملة على أساس منهج التأصيل[16]. أما الراديكاليون من الإحيائيين، فإنهم يمضون بشكل مباشر ودونما توسط، من أي مبدئيات نظرية، إلى القرآن، ولأنهم في أغلبيتهم العظمى لم يتلقوا ثقافة فقهية وأصولية منظمة، فإنهم يصلون سريعاً إلى استنتاجات تتخذ لديهم سمة العقيدة غير القابلة للنقاش[17]. ويعلق السيد على نهج التأصيل، والعودة مباشرة إلى القرآن والسنّة، دون توسيطات التراث الفقهي برمته، بالقول «إن المشكلة الكبرى التي تنجم عن العودة للقرآن والسنّة مباشرة، تتجاهل تاريخاً طويلاً لتعامل المسلمين مع هذين النصين المقدسين، إنها تتجاهل التجربة التاريخية للأمة بمجموعها. إنني أزعم عدم إمكان الاتصال بالنص مباشرة، دونما اجتماعات الأمة وآراء فقهائها عبر العصور»[18].

لهذا يذهب السيد إلى أنه «لا بد من الخروج من الأصولية العدوانية،

(14) المصدر نفسه، ص 223.

(15) السيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل ، ص 42 ـ 43.

(16) المصدر نفسه، ص 43، ورضوان السيد وأحمد برقاوي، المسألة الثقافية في العالم الإسلامي ، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، 1998)، ص 43 ـ 44.

(17) رضوان السيد، «الفكر الإسلامي المعاصر في المجال العربي: أصوله واتجاهاته وتحولاته،» ورقة قدمت إلى: الإسلام والفكر السياسي: الديمقراطية، الغرب، إيران (مؤتمر)، تحرير وتقديم رضوان زيادة (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 45.

(18) السيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل ، ص 187.

والعاجزة، ولا بد من التصدي لها بالإصلاح، إصلاح الفكر الديني والنهوض الثقافي، وتغيير الأوضاع السياسية والاقتصادية. ولا بد أولاً وأخيراً من الدخول في العالم، والمشاركة فيه بقوة، وإن أبى ذلك علينا المهيمنون»[19].

يتعرض السيد لآراء بعض المفكرين في قضايا الاجتهاد والتجديد الفقهي، فيلاحظ أن عبد المعطي بيومي، عميد كلية أصول الدين في الأزهر، عمد إلى قراءة النصوص القرآنية المتعلقة بالمرأة قراءة جديدة، انتهى فيها إلى أن الميراث الفقهي الإسلامي القديم كله خارج التداول، إذ يمكن أن نستفيد من المنجزات الثقافية العصرية، ومن متغيرات أوضاع المسلمين، بأن نعود مباشرة إلى القرآن الكريم والسنّة في قراءات جديدة، تضع حياة المسلمين ومستقبلهم في السياق المرغوب، والمتعلق بالأهداف الكبرى للرسالة الإسلامية ولمصالح المسلمين، وهو ما يتوافق مع ما ذهب إليه طه جابر العلواني، الذي شارك في تأسيس المعهد العالي للفكر الإسلامي في أمريكا، الذي ذهب إلى أن الفقه التقليدي استنفد أغراضه منهجياً وموضوعياً، وهناك موضوعات كثيرة ما عاد يغطيها، أو عجز بمنهجيته التقليدية عن مراعاتها، وركز على ما سمّاه فقه الأقليات، أي الأوضاع التشريعية للجاليات الإسلامية في المهاجر الغربية، فالمسلمون هناك بين خيارين: إما أن يظلوا منعزلين عن الحياة العامة لتلك الشعوب، أو أن يحاولوا اقتحام الحياة العامة في كل النواحي، فيصبحون فاعلين في سائر المجالات، والحياة سوية مع سائر الغربيين، ويتمكنوا عن طريق تلك المشاركة من إيصال رسالة الإسلام العالمية إلى الناس. غير أن هذه المشاركة الفاعلة، تتطلب تغييراً في الرؤية، يكاد يكون شاملاً: تتجاوز مفهوم دار الإسلام ودار الكفر، والنظر في معاني المواطنية والمشاركة في السياسة، وفي علاقات القرابة والتزاوج مع غير المسلمين، وتأمل مسائل الحياة الاقتصادية والمالية. وقد لاحظ العلواني أنه بسبب غياب الرؤية الجديدة، واضطراب الفقهاء في الفتاوى، اعتزل المتدينون من المسلمين في أمريكا الحياة العامة، وانغلقوا على أنفسهم.

ويقترح العلواني، شأنه في ذلك شأن البيومي، فقهاً جديداً، يتضمن قراءة جديدة للقرآن، منطلقاً من الاعتقاد أن الفقه غير الشريعة، فالشريعة أولاً ، يتضمنها القرآن، أما الفقه فآراء واجتهادات، وللشريعة ثانياً ، مقاصد

(19) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 26.

عامة، حددها الفقهاء.. ويمكن التدقيق فيها مع مراعاة المستجدات. و ثالثاً ، يتضمن النص القرآني الموحى كل شيء، وعلى المؤمنين في كل عصر العودة إليه لاكتشاف الجديد فيه في ضوء معطيات العصر. و رابعاً ، إن السنّة مبينة للقرآن، وليست منفصلة عنه، وبذلك فليست دليلاً تشريعياً، فهناك القرآن والإجماع والعقل النظري والتجريبي العامل في نطاق هذين الدليلين.

يعلق السيد على هذه الآراء بقوله، إن الدعوة إلى الاجتهاد لم تتوقف منذ قرنين.. لكن دعاة الاجتهاد حتى الربع الأول من القرن العشرين، ما خرجوا من العوالم الكلاسيكية لأصول الفقه وقواعده. ولقد تمسك أتباع كل مذهب بالأصول الأولى لمذهبهم، وبقواعد المذهب، وعمدوا إلى الاجتهاد في نطاقها. لكن، لأن كثيرين منهم أدركوا قصور الطريقة القياسية التقليدية، فقد تعكزوا على مقولة الشاطبي (792هـ) في مقاصد الشريعة، ليوسعوا من إطار الحركة الضرورية لمواجهة المتغيرات والمستجدات. وقد كان هم الفقهاء الإصلاحيين هؤلاء «شرعنة» الحياة والحيوات الجديدة في مجتمعاتهم، عن طريق مكافحة الإسلام الشعبي والصوفي، وتسويغ استخدام المؤسسات الجديدة المأخوذة من الغرب.

لذلك كثر لجوؤهم إلى «القواعد الشرعية» وإلى «المصلحة» بشكل عام، ثم إلى مقاصد الشريعة (الضرورات الخمس: النفس والعقل والدين والنسل والملك). بيد أن هجماتهم على التقليد، ودعواتهم للاجتهاد، عنت، من ضمن ما عنت، العودة المباشرة إلى القرآن والسنّة.. لذا فإنه عندما ظهر الإسلام الإحيائي الداعي للعودة إلى الكتاب والسنّة حفاظاً على الهوية الطهورية، ما استطاع أحد من دعاة الاجتهاد الإصلاحيين الاعتراض على ذلك، وهنا أدت المرجعية دوراً رئيساً في ما آل إليه الإسلام على أيدي الإحيائيين أو السلفيين الجدد، من اعتماد على حروف القرآن، وظواهر السنّة في الحكم، فاتجهوا إليهما بأفهامهم، واصطدموا بفقهاء التقليد الذين رأوا أن المسلمين وضعوا آليات لقراءة النصوص ولاستنباط الأحكام. أما محاولات السلفيين المتشددين، فلا مقياس لها، ويرى السيد أن في ذلك تجاهلاً لتجربة المسلمين التاريخية مع نصوصهم، وقد ردّ الإصلاحيون بأن مسوغ الاجتهاد أو سببه المتغيرات والمستجدات.

من هنا تبدو للسيد أن دعوة البيومي والعلواني للاجتهاد، وتجاوز الفقه مشابهة لدعوات السلفيين، ومنهجهم التأصيلي. غير أن هذا التشابه عند السيد

ظاهري وحسب، لأن مرجعية البيومي والعلواني ليست الهوية، بل العصر ومتغيراته. فالبيومي عندما يعيد اكتشاف «المرأة» في القرآن والسنّة يكون مدفوعاً بالنسوية المعاصرة، ولو كان همه الهوية، لدعا إلى التشدد في حجاب المرأة، وفي إيداعها المنزل، كما يفعل السلفيون المتشددون. ويخلص السيد من نقاشه لآراء العلواني والبيومي، ولما أثارته من تعليقات، إلى القول إن حملة هؤلاء النهضويين الجدد على التراث الفقهي الإسلامي مسوغة، وذلك لسيطرة هذا الميراث على وعي المسلمين، والعجز عن اجتراح الجديد ضمن الآليات الفقهية.

ولقد لجأت الحكومات في مدوناتها وقوانينها للأحوال الشخصية إلى هذا الميراث، ولا تختلف السودان وإيران وباكستان عن حال مصر وتونس وسوريا في ذلك. وحتى الحكومات التي تبنت ميراث الإصلاحيين، لم تتجاوز فقه المذاهب القديمة، وقصارى ما فعلته التوفيق بينها، وقد حاول الإسلاميون الذين وصلوا السلطة تجاوز فقه المذاهب، فما استطاعوا، فيصل السيد في تحليله ذاك إلى خلاصة مفادها: «... ومن هنا فإن المتغيرات الجذرية التي أصابت حيوات المسلمين ومجتمعاتهم، تطلبت رؤى جديدة تماماً، وهي رؤى ثورية، ما أمكنها حتى الآن أن تصوغ مناهج وآليات تكتسب سمات واقعية.

لكن من جهة أخرى، فإن هؤلاء المجددين ما سلكوا الطريق الضروري للتغيير في مثل هذه الأحوال. فالفقه التقليدي يملك رؤية معينة للعالم ووقائعه، وللإنسان فيه، ولحركية المجتمعات، كما يملك أدلة ومناهج وقواعد وطرائق للاستنباط، وللاجتهاد من ضمن تلك الأدلة والقواعد. والخروج منه وعليه يتطلب نقداً دقيقاً وتفكيكاً يغير الوعي، ويحول دون الاحتكام إليه تدريجياً، وهذا كله لم يحصل حتى الآن، بل الحاصل أن الاجتهاد التقليدي لا يزال يجيب ويسوغ ويصالح ويأخذ ويعطي، ولا يواجه غير تحدي السلفيين الذين يصرخون ويحتجون، من دون أن يتمكنوا من استحداث بدائل... ولا يجيب على تحديات العصر. لذا تبدو دعوات النهضويين هؤلاء هروبية»[20].

ويتناول السيد الموضوع من زاوية أخرى بالقول: « ليس من المفيد

(20) رضوان السيد، «الشريعة والفقه وسياسات التغيير،» السفير ، 1998/12/17، ص 21.

العودة أيضاً إلى دراسة أي من الأمرين الأولى بالتقديم: الإصلاح الديني أو الإصلاح السياسي، فذلك سؤال مماحكة واستغباء. لكن الأجواء تفرض الحديث عن ضرورات التجديد الديني (وليس الفقهي)، كما تفرض الحديث عن ضرورة المصالحة بين الدين والدولة في المجال العربي بالذات، وأكثر من المجال الإسلامي العام. وهذان الأمران، أمر التجديد الديني وأمر المصالحة بين الدين والدولة، مترابطان الآن، بل ومنذ قيام الدولة الوطنية العربية في عشرينيات القرن العشرين»[21].

ويشير السيد إلى أن رجال الإصلاح الإسلامي، الأفغاني ورفيق العظم ومحمد عبده، وقاسم أمين، دعوا إلى الربط بين الإصلاحين السياسي والديني، عبر إصلاح الفكر والفقه والمؤسسات الدينية، «وقد انصب الجهد في المجال الديني على إصلاح «الرؤية» أو تجديدها، أو على إصلاح الفقه، وانحصر ذلك في ثلاث مسائل: تجديد الرؤية الدينية عبر مكافحة الإسلام الشعبي، والدعوة إلى الاجتهاد أو إلى فتح باب الاجتهاد، بالانصراف عن فقه التعليل القياسي، لمصلحة فقه المصالح والمقاصد»، وذلك بالاستفادة، أو بالعودة إلى كتاب الشاطبي المسمى الموافقات ، لتجاوز فقه التعليل أو توسيعه. وكانت الإشكالية في حينها «تجديد مشروع الدولة والدين استجابة لتحديات «التقدم» الأوروبي، ومساوقته بتقدم إسلامي سياسي وثقافي وديني».

أما اليوم فإن الذي يستدعي إعادة النظر والإصلاح: مشكلات قوية يعانيها المشروع السياسي نتيجة الفشل في إدارة الشأن العام، وصعود الإسلام الأصولي من ضمن «الصحوة الإسلامية»، وسوء العلاقة المستحكم بين الدين والدولة، وليس بين المؤسسات الدينية والأخرى السياسية. فالمؤسسات الدينية، التي يسيطر عليها التقليديون، هي مسالمة أو بشوشة مع الدولة نتيجة الاستتباع أو الخوف أو الضعف، والإسلاميون الحزبيون ثائرون على الدولة وعلى هذه المؤسسة الدينية.

لذلك لا يكفي القول بإصلاح المؤسسات الدينية، ولا بإصلاح العلاقة بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية. ولا يكفي للإصلاح الديني وإصلاح العلاقة بين الدين والدولة تأييد المؤسسات الدينية التقليدية، ولا

(21) رضوان السيد، «الاجتهاد والتجديد الديني،» الحياة ، 2004/7/17. ص 14.

تأييد فقه المقاصد في وجه الفقه القياسي، فالأمر عند السيد، في ضوء ما حصل إلى حد الآن، «يتطلب مراجعات شاملة، إننا نواجه إسلاماً جديداً، يملك رؤية مختلفة ومعادية للعالم المعاصر، ويسودها خوف قوي على الهوية والخصوصية»[22].

ويضيف السيد، أنه ليس من شأن المشروع الجديد للإصلاح الديني الرجوع إلى الإصلاحية الإسلامية الأولى، وإلى فقه المقاصد، مع ضرورة الإفادة من التجربة. كما ليس من شأنه الآن تقوية المؤسسة الدينية، لا لشيء، إلا لأن ذلك ليس ممكناً وليس عملياً. «المهمة العاجلة الآن نقد الإسلام الحزبي، إسلام الحاكمية والتأصيل، والانفصال عن الجمهور، وتحويل الشريعة إلى قانون، والدين إلى فرقة. وهذا الانتقاد للرؤية الجديدة، يمكن أيضاً أن ينضم إلى محاولات التجديد في أصول الفقه، والقواعد الشرعية، وعدم الاكتفاء بنقد الطريقة أو المنهج القياسي، والدعوة لمقاصد الشريعة»[23].

ويختم السيد مقالته عن كتاب محمد سليم العوا الفقه الإسلامي في طريق التجديد (1998)، بالقول: «لكن ما الدافع أو الدوافع وراء الاجتهاد المتصاعد الوتيرة؟ هل الاختلافات المنهجية، مثلما كان عليه الأمر بين أبي حنيفة ومالك مثلاً، أم المتغيرات الاجتماعية والثقافية؟ سيجيب الجميع: بل المتغيرات، فإذا كان الأمر كذلك، فإن الحاجة إلى الفقه الجديد تقتضي تجديداً في علم الأصول، وفي القواعد أو في آليات القراءة، ليس للنص وحسب، بل للعالم المنظور أيضاً»[24].

ويشدد السيد على أن التجديد الحقيقي، الإصلاح الحقيقي، يتطلب «التغيير الفكري الشامل الذي يتناول «رؤية العالم»، كما يقول المصطلح المتداول»[25]، وذلك في مواجهة الرؤية السائدة على مستوى الجمهور والنخب المتدينة التي تتميز:

---

(22) المصدر نفسه.

(23) المصدر نفسه.

(24) رضوان السيد، «التحول الفقهي والتحول الثقافي (1): نظريات في اتجاهات التغيير،» السفير ، 2000/2/24، ص 19.

(25) رضوان السيد، «فرصة وخيار وحياة،» الحياة ، 2004/4/17، ص 14.

أولاً ، بفصلها بين الإسلام والمسلمين، بحيث يكون الإسلام في موضع «المحرم المقدس» الـذي لا يمـس، ويظل المسلمون في موضع الإدانة، للغفلة أو للتقصير، أو حتى التكفـير أو الارتـداد. ويـذهب السـيد إلى أن لهذه الرؤية الانفصامية جذورها في الاتجاهات السلفية التي تقول بالعقيدة المستقيمة، لتتبرأ من كـل مـن يغادر أحد بنودها. ولقيت هذه النظرة من الإصلاحية الإسلامية دعـماً، كـما يظهـر ذلـك في مقولتهـا: إن في أوروبا إسلاماً ولا مسلمين، وفي البلاد الإسلامية مسلمين ولا إسلام!

ثانياً ، إن الرؤية السائدة تجعل من الشعائرية القدسية تسود الخطابات العربية الإسـلامية، فتقسـم الأشياء كلها إلى أسود وأبيض، وحرام وحلال، مقبول ومعزول، لتجعل من الحرام والمرذول في موقع السيادة، «إنها إدانة لأكثر جوانب حياة المسلمين، والنتيجة المترتبة على ذلك إضـفاء الصـبغة القانونيـة البحتـة عـلى الإسلام، بحيث ما عادت هناك تفرقة واضحة بين مسائل الاعتقاد الذي لا يجوز الخلاف فيه، والفقـه الـذي هو موضع اجتهاد واختلاف، لتعلقه بالمصالح الدنيوية واليومية... وبذلك تتوارى الرحابة التي عرفتها حيـاة المسلمين وعرفها ميراثهم الفقهي والفكري والديني، لمصلحة ظهور متخيلة ذات أحكـام قاطعـة، مـا عرفهـا الإسلام»[26].

ثالثاً ، تبنّي خصوصية وطهورية مدمرتين، تناصبان العالم العداء، وهذا «يفرض على المسلم حالة من التناقض وعدم الاتساق بين ضروراته وخياراته للعيش والتصرف، وإحساساً بـأن الانسـياح في هـذا العـالم أو المشاركة فيه، يصادم دينه، كما يصادم مصالح أمته ومستقبلها».

وعلى أساس هذا التشخيص، فإن السيد يشيد بذلك الخطاب الذي يـدعو إلى تغيـير النظـرة إلى العلاقة بين المسلمين والإسلام، بتأكيد أن جماعة المسلمين أولاً ، ليست مرذولة أو خارجـة عـن الـدين، ولا فصل بين الإسلام والمسلمين، فلا داعي لهذا الرثاء للنفس، و ثانياً ، تغيير النظر إلى رؤيـة المسـلمين لإمكاناتهم وقدراتهم وموقعهم في العالم المعاصر، فالإسلام فرصة وخيار وحياة واسـعة حـرة مزدهـرة، أو أنه سعي حثيث في سبيل ذلك. فـلا يجـوز أن يـنكمش الإسـلام إلى مجـرد حـدود وقصـاص وحـرام ورؤى مظلمة للنفس وللعالم. و ثالثاً ، تغيير النظرة إلى متطلبات الإصلاح والنهـوض والتقـدم، انطلاقـاً

(26) المصدر نفسه.

من النظر إلى الإسلام بوصفه مشروعاً عالمياً، يسعى منذ ظهوره لتكون أمته أمة إجابة، في قلب العالم، ومشاركة في تحديد مصائر البشرية عن طريق قيم إنسانية، تتصل بالعدل والعقل والأخلاق.

ويختم السيد تصوره هذا لمجال التجديد وأسسه بالقول «إن التجديد المطلوب، لا يتناول في الحقيقة الخطاب الديني، بل الخطاب في شكل عام: المطلوب تغيير رؤية الذات والعالم، أو رؤية الذات في علاقاتها بالعالم أو بالآخر. نحن نسعى إلى الحياة الكريمة، والعيش الحر، والمشاركة في هذا العالم، على قدم المساواة، وفي ظل منظومة إنسانية للعدالة والحرية والأخلاق، ويكون على خطابنا الديني وغير الديني أن يتوسل الأدوات الملائمة لهذه الأهداف المشروعة»[27].

يلاحظ السيد أنه في النصف الأخير للقرن العشرين أجريت العديد من الدراسات الفقهية، وقُدمت اجتهادات في الفروع والمعاملات، «بيد أن تلك الاجتهادات حدّ من فاعليتها وجدواها تحريم البحث في تجديد صورة العالم ورؤيته»، لذلك انفجرت الأصوليات داخل الإسلام وفي العالم انفجاراً عقدياً، «علته، من الناحية الفكرية، هذا التناقض بين صورة العالم، كما عليه الأمر اليوم، وصورته لدى فقهاء دار الحرب ودار السلم التي يستخدمها الإسلاميون بشكل رمزي»[28].

فالأولوية بالنسبة إلى السيد، عند النظر في الإصلاح الإسلامي، أن يرتبط هذا الإصلاح بتغيير وجهة نظرنا إلى العالم، لنكون مشاركين فيه، لا أعداء له، تحت ذريعة الحفاظ على الهوية التي يتصورها الإسلاميون والقوميون مهددة، وأن نذهب خلال ذلك إلى تغيير وجهة نظرنا إلى آفاق التجديد الفقهي، وإلى المقاييس التي يتم النظر بها في موضوعاته وأساليبه، وأن نقدم ميزان الحسن والقبيح العقليين، في تقييمنا، على مسألة الحلال والحرام. فالعالم، بحسب السيد، «حافل بالتحديات، ولن تقتحم حدوده غير الأمم الحية التي ترى في العلم والجد، وتحدي الصعاب، والعض على الأصابع، أموراً عادية، تتطلبها عملية التقدم»، ويتساءل السيد: لماذا نذهب بعيداً في تأملاتنا، وفي النسق

(27) المصدر نفسه.

(28) رضوان السيد، «التجديد الفقهي والديني،» الاجتهاد ، السنة 15، العددان 57 ـ 58 (شتاء ـ ربيع 2003)، ص 14 ـ 15.

الإسلامي التاريخي نفسه إمكان حل للمسألة التي نحن بصددها؟ ويجيب: «لقد كان المتكلمون المسلمون ينظرون إلى قضايا الإسلام الاستراتيجية، والمستجدات الطارئة على حد سواء، بمنظار ميزان: الحسن والقبيح العقليين والشرعيين، وليس بميزان الحلال والحرام.

إن هذا الفهم للأمور والأشياء والأحكام هو فهم جمالي، لا يضع الجنة والنار في المرصاد أو في المواجهة، بل يضع العقل، بما هو عزيز أو نور، كما يقول المحاسبي، في موضع الحكم والحاكم على كل ما عداه، فتتخذ المسائل طابعاً قيمياً جمالياً، يرفع من مرتبة الجزئيات إلى مصاف النظريات والتأملات التي تشكل أخص خصائص الإنسان... فليكن الاجتهاد بمعناه عند السلف الصالح: الجديد من غير قيد، ولتكن قيم الحسن والقبيح الجمالية هي الموازين، لا صوارم الحلال والحرام. وليبق الإسلام، كما كان، حاملاً التقدم والامتداد والاستيعاب، لا تركة الماضي الثقيلة»[29]. أما عن دور المثقفين، والمعنيين بالشأن العام، فيرى السيد أن عليهم العمل مع الناس بطريقتهم، أي «بالمعرفة العصرية والنقدية، وببلورة أطروحات»[30].

ويؤكد السيد بوضوح، أن لا صلة لازمة بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي، وأن لا ضرورة لازمة لأن يسبق، ويمهد الإصلاح الديني للإصلاح السياسي، ويعتقد أن ما يروج لهذه الصلة هي تلك القوى التي لا ترغب بالتغيير، فتخلق الذرائع والعقبات أمامه، أو كما يقول: «... إنه لا علاقة بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي، إنها حيلة السلطات والليبراليين الجدد: الحديث الطويل العريض عن الإصلاح الديني والخطاب الديني، للخلاص من الظلامية، وللإطلال على التعددية والديمقراطية»[31].

ويرى السيد أن للإصلاح السياسي الأولية، وذلك: لأن الإصلاح الديني «يتطلب زماناً، ونحتاج إلى تجارب وخبرات وعقول، وأهم ما فيه، أن العجلة لا تنفع بشأنه، أما الإصلاح السياسي فمعروف الآليات، والخبرات بشأنه متوافرة، وعالمية، وهو ضروري لصون وجودنا ومصالحنا. فمن جهة هناك ضرورة لا تنتظر، ومن جهة ثانية، يظهر أن القيام بالإصلاح السياسي سهل

(29) السيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل ، ص 97 ـ 98.
(30) السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية ، ص 265.
(31) المصدر نفسه، ص 265.

وميسور ومعروف الطرائق، وأعتقد أن الإصلاح السياسي مفيد أيضاً للإصلاح الديني، وليس العكس» [32].

ويرد على من يعود إلى التجربة الأوروبية، ليؤكد أسبقية الإصلاح الديني على السياسي، بتوضيح أن مجرى التطور في المجالين الحضاريين الكبيرين الأوروبي والإسلامي مختلف، فقد كانت الكنيسة مسيطرة على الشأن الديني (صورة العالم)، وعلى الشأن السياسي (الامبراطورية الرومانية المقدسة)، بينما لم تسيطر المؤسسة الدينية الإسلامية، المختلفة إلى حد كبير عن مثيلتها الكاثوليكية، لا في القديم ولا في الحديث. ويقول: «ثم إنني لا أرى أن الإصلاح الديني الأوروبي هو الذي جلب الإصلاح السياسي هناك، بل الذي حدث أن المشهدين الاجتماعي ـ الثقافي والسياسي تحولا هناك، فضغطا على الكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية، وأرغماهما على الانسحاب مؤقتاً من المجال العام»[33]. ويؤكد أن البيئة السياسية المنفتحة على التعددية، والحريات، والديمقراطية قادرةً على استيعاب تفجر الأصوليات في أثناء مراحل التحول العاصفة، فلا شك عنده في: أن المدخل الأساسي للخروج من الحالة التي نحن فيها، هو الإصلاح السياسي، وستظل ظاهرة الأصولية عند كل الأديان الكتابية تظهر في أوقات المتغيرات العاصفة، والعولمة متغير هائل، وتظهر فيه جماعات طهورية منعزلة، والإسلام تسيّست أصوليته قبل الأصوليات الأخرى. أما بالنسبة للأصوليات (الهندوسية، واليهودية، والإنجيلية)، فلم تشكل خطراً، لأن المجال السياسي عندهم واسع. قام العوام في الهند عن طريق الديمقراطية، وانقلبوا على الأصولية عن طريق صندوق الاقتراع، وأعادوا الأمر إلى سويته، فوسعوا المساحة السياسية من جديد. والإسلام التركي يتوسع ويوسع المجال السياسي. وتتعلق الأمور عندنا، إلى حد كبير، بوضع الأنظمة العربية المعاصرة التي بدأت بسبب مشكلاتها تهدد فكرة الدولة[34]. ويؤكد السيد في كل مقاطع بحثه في (الإصلاح)، «رؤية العالم» وموقعها الحاسم، في تصويب الإصلاح الإسلامي، إذ يقول على سبيل

(32) المصدر نفسه، ص 265.

(33) السيد، «التجديد الفقهي والديني،» ص 15.

(34) رضوان السيد، «حلقة نقاشية: مناقشة كتاب رضوان السيد «الصراع على الإسلام»،» شارك في الحلقة رضوان السيد (وآخرون)؛ أدار الحوار صباح ياسين، المستقبل العربي ، السنة 28، العدد 320 (تشرين الأول/أكتوبر 2005)، ص 159.

المثال: «لهذا لا بد أن يكون الإصلاح شاملاً، أي أن نغير رؤية العالم، لكي يستطيع الفقيه والمجتهد العمل في أجواء جديدة، استناداً إلى فهم جديد أو متجدد... وإن كنا أنكرنا ارتباط الشأن الديني بالشأن السياسي نهوضاً وانحطاطاً، فإن أحداً لا يستطيع إنكار تأثير العالم المعاصر وتحدياته، في النخب العالمة وفي طرائقها في ما يدور حولها، والآليات التي تقترحها للمواجهة والاستيعاب»[35].

لا يغيب عن فكر السيد، وعن مرامي تحليله لخطاب الإسلاميين ولأزمة هذا الخطاب، ارتباط أزمته بالعمارة السياسية العربية، وأزمتها المتفاقمة التي تتجلى في خطاب شتى التيارات الفكرية السياسية العربية. فهو يلاحظ أن مظاهر هذه الأزمة تبدو في العديد من المظاهر:

أولها ، إن هناك جموداً في النظام السياسي العربي، تبدى عند حدود السبعينيات من القرن العشرين، تضاءلت فيه شرعية الأنظمة السياسية، وتهددت فيه فكرة الدولة، وأبرز مظاهرها العجز عن الوصول إلى حل للقضية الفلسطينية، وعن كبح جماح القوة الإسرائيلية المتعملقة، وتهديدها الدائم لسائر الدول العربية[36].

ثانيها ، أصاب التفكك الأنظمة العربية التقليدية والثورية معاً، ويرجع ذلك إلى تعطل وظائف النظام والدولة، لدرجة تهديد وجودها على المدى الطويل، لأن الأمر يتعلق بحسن إدارة الشأن العام، بما يعنيه من تحسين حياة المواطنين، ومشاركتهم في القرار، وإحلال نظام العدالة. وإذا أضفنا إلى ذلك العدوان الخارجي، نجد أن الدولة مهددة، وليس الأنظمة فقط[37].

و ثالثاً ، الإخفاق في خطط التنمية، حيث ركزت استراتيجيات التنمية العربية، والإسلامية على مسألة إعادة «توزيع الثروة»، وليس على إنتاجها. إن المطلوب من وراء الإصلاح الزراعي إعادة توزيع الملكية للمعدمين من الفلاحين، فلم يحقق الإصلاح الزراعي نتائج ملموسة. أما استراتيجية

(35) السيد، «التجديد الفقهي والديني،» ص 16.
(36) رضوان السيد، مقالة في الإصلاح السياسي العربي (بيروت: دار النهار للنشر، 2004)، ص 66 ـ 70.
(37) المصدر نفسه، ص 25 ـ 26.

التصنيع، فلا تزال تعتمد على التجميع، واستيراد أكثر أجزاء الآلة من الخارج، ومشكلتها نقل التكنولوجيا، والتركيز على قضية إدارية بحتة، هي مسألة توزيع الثروة، حيث يجري تقسيمها أو نقلها من يد إلى أخرى[38]. وقد سيطرت مقولة عدالة التوزيع في سائر الدول العربية، بصرف النظر عن صيغة النظام، وآليات ممارسته للسلطة، وأدى ذلك إلى استئثار السلطات العربية بإدارة الموارد بمفردها تقريباً، كما انفردت بتوجيه نشاط سائر الفئات الاجتماعية. فحتى القطاع الخاص نشأ في ظل الدولة، وتوجهت أعماله ونشاطاته تبعاً لمدى قرب رجالاته من الحاكمين. كما إن اقتصاد العدالة، الذي لم يستند إلى وفرة الإنتاج والإنجاز والتطوير، كان لا بد أن يقود إلى سيطرة اقتصاد الكفاية. وقد تُرجم مبدأ العدالة والكفاية في الواقع إلى مبدأ: التوزيع من دون إنتاج «دولة الرعاية». لذا عندما بدأت الإصلاحات الهيكلية، في الثمانينيات، تحت شعار تحقيق التنمية المستدامة، ما كانت تلك التغيرات من صنع الدول العربية، بل نتيجة نصائح البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، بسبب تفاقم العجز والدين، والاضطرار بالتالي للتغيير المطلوب من أجل الحصول على المساعدات والتسهيلات[39].

ويرى السيد «أن المسألة ليست متعلقة بالخصخصة، أو بالاعتماد على القطاع العام، بل في قدرة الدولة والنظام على إطلاق طاقات الناس بالحرية والشفافية في رعاية المصالح، وبالاعتماد على النجاح الاقتصادي في تجديد الشرعية»[40]. وينتقد السيد أطروحات الإصلاحية الاقتصادية للتيار القومي والإسلامي واليساري على السواء، التي قدمت أطروحتين تبدوان للسيد متعارضتين، أو غير متناسقتين، فالفكر السياسي معني بمسألتين رئيستين: قضية التنمية، وقضية الديمقراطية.

بيد أن النموذج المتخذ لدى تلك التيارات في قضية الديمقراطية، هو الليبرالية الغربية، وبالمقابل فالنموذج المتخذ لديها للتنمية تحت عنوان «التنمية المستقلة»، هو نموذج قومي اشتراكي مخطط، مناقض للنموذج أو للتجارب السياسية «الديمقراطية الغربية». وهكذا، فإن الفكر السياسي العربي

(38) السيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل ، ص 64 ـ 65.
(39) السيد، مقالة في الإصلاح السياسي العربي ، ص 49 ـ 50.
(40) المصدر نفسه، ص 53.

يتخذ للحكم على الوضع العربي نموذجين متناقضين، لا يمكن الجمع بينهما فكرياً وعملياً. ولهذا يستنتج أن «الفكر السياسي والاقتصادي العربي مقصر تقصيراً كبيراً في إدراك الواقع، وبالتالي في تحليله، والحكم عليه»[41].

رابعاً ، أزمة النظام العربي، وأبرز مظاهرها تضاؤل تأثير المشتركات التكوينية (التاريخ، والثقافة، والجغرافيا) في الجمع والتوحيد، وعدم فاعلية المشتركات المستجدة (المصالح والأخطار).

خامساً ، الأزمة الثقافية، وأبرز مظاهرها: التراجع المعرفي في العالم، وتضاؤل الإنتاج الثقافي النهضوي المتقدم، وظهور الإسلام الأصولي العنيف، وسيطرة أفكار الهوية وثقافتها.

سادساً ، مسألة الحرب الأمريكية وتهديد الوجود السياسي والثقافي العربي تحت اسم الحرب على الإرهاب. وهي حرب تدور وقائعها في العراق وفلسطين، ولكنها تتجاوز في فعلها وتأثيرها سائر أنحاء الوطن العربي، إلى ثقافة العرب وانتمائهم الديني والحضاري. إنها حرب، تبدو للسيد، حرباً أيديولوجية، تخاض تحت شعار التحرير من الاستبداد والتخلف والأصولية، يعني أنها حرب ثقافية في شعاراتها، على الأقل[42].

من هنا، يذهب السيد إلى «أننا نحن أولى من الأمريكيين الغزاة برفع شعار التغيير السياسي، وهو التغيير الذي يخرج من الضعف والاستضعاف، وليس التغيير الذي يريده الأمريكيون لتأمين الاحتلال والهيمنة. التغيير باتجاه إعادة النظام إلى سويته، باعتباره موجوداً لتدبير الشأن العام، بحسب تعبير الطهطاوي، بمعنى إدارة «المنافع العمومية»، حيث لا بد من عودة أمر الناس إليهم، وبتعبير الشيخ محمد مهدي شمس الدين «ولاية الأمة على نفسها»، لكي يقرروا كيف يديرون ويسيرون مصالحهم وقضاياهم العامة. وأقرب الطرق إلى ذلك الانتخابات الحرة، وبالتنظيمات الناجمة عن انتخابات حرة وشفافة، وهذا أقرب الوسائل لتجديد الشرعية أو استحداثها»[43]. وينبهنا السيد، إلى صعوبة الطريق وتعرجاتها، حيث لن تُحل المشكلات بعصا سحرية، أمام

(41) قارن: المصدر نفسه، ص 53، ورضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي ، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر المعاصر، 2000)، ص 116.

(42) السيد، مقالة في الإصلاح السياسي العربي ، ص 69 ـ 72.

(43) المصدر نفسه، ص 42 ـ 45.

تراكم المسائل لحوالى ثلاثين عاماً، لذلك «ستكون مسيرة التصحيح والإصلاح طويلة ومضنية، لكن لا بديل عنها إلا لمزيد من الخراب»، ويضيف: «إن التداول السلمي للسلطة الذي يجدد النظام، ويعيد لفكرة الدولة هيبتها واحترامها، كفيل أيضاً بالقضاء على مشكلات أخرى كثيرة، وفي طليعتها مشكلة التنمية»[44].

أما في ما يخص تأثير هذا الإصلاح السياسي في ترشيد الحركة الإسلامية، والراديكاليات الإسلامية، فهو يقول: «إن النظام السياسي المنفتح يستطيع الاستيعاب والتجاوز، أكثر بكثير مما تستطيعه الأنظمة المقفلة أو التابعة. لقد كان الإسلام رهينة تخلفنا وضعفنا، ونوشك اليوم أن نصبح رهائن الأصولية المنفلتة من عقالها، كما انفلتت منا دولتنا، وانفلت منّا حس المسؤولية تجاه أنفسنا وتجاه العالم»[45]. ويتساءل السيد: لكن ماذا سيحدث للعرب إن لم يكن التغيير العميق والسريع؟ فيجيب: «سيبقى الغزاة الأمريكيون على أرضنا، وستظل الدبابات الإسرائيلية على أرض فلسطين وغير فلسطين، وسيزداد انتحاريونا عدداً وعدة، وستتفتت بلداننا في انقسامات طائفية وعرقية وجغرافية: فالنار تأكل بعضها، إن لم تجد ما تأكله»[46].

(44) المصدر نفسه، ص 75 ـ 76.
(45) المصدر نفسه، ص 79.
(46) المصدر نفسه، ص 75 ـ 76.

المراجع

ابن الحداد، محمد بن منصور بن حبيش الواعظ. الجوهر النفيس في سياسة الرئيس . تحقيق ودراسة رضوان السيد. بيروت: دار الطليعة، 1983.

الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري . باعتناء رضوان السيد. بيروت: دار الطليعة، 1978.

اسماعيل، محمود. الحركات السرية في الإسلام: رؤية عصرية . [القاهرة: مؤسسة روز اليوسف، 1973].

الأفغاني، جمال الدين. جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة . دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979. 2 ج.

أمين، أحمد. فجر الإسلام: بحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية . بيروت: دار الكتاب العربي، [1979].

أومليل. علي. الاصلاحية العربية والدولة الوطنية . الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ دار التنوير، 2002.

الأيوبي، نزيه نصيف. العرب ومشكلة الدولة . لندن: دار الساقي، 1992. (بحوث اجتماعية؛ 10)

بركات، حليم. المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.

البشري، طارق. المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية . القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.

بلقزيز، عبد الإله. الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي . بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001.

بلقزيز، عبد الإله. الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا . بيروت: المؤسسة الإسلامية، [د. ت.].

ـ . مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا . القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1992.

ـ . مذكرات الدعوة والداعية . تقديم السيد أبي الحسن علي الندوي.

توشار، جان. تاريخ الأفكار السياسية . ترجمة ناجي الدراوشة. دمشق: وزارة الثقافة، 1984. 2 ج.

التونسي، خير الدين. أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك . تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي. تونس: الدار التونسية، 1986.

الجابري، محمد عابد. الخطاب العربي المعاصر: دراسة نقدية تحليلية . بيروت: دار الطليعة، 1982.

الجابري، محمد عابد. العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990. (نقد العقل العربي؛ 3)

جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.

ـ . الماضي في الحاضر: دراسات في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997.

ـ . المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام . عمان: دار الشروق، 1989.

حسين، محمد محمد. الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر . ط 6. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983. 2 ج.

حوراني، ألبرت فضلو. الفكر العربي في عصر النهضة، 1798 ـ 1939 . ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار للنشر، 1977.

رضا، محمد رشيد. الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية اصلاحية . القاهرة: مطبعة المنار، 1922.

السيد، رضوان. الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل. بيروت: دار العلوم العربية، 1986.

ـ . الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي : بيروت: دار إقرأ، 1984.
ـ . الجماعة والمجتمع والدولة . بيروت: دار الكتاب العربي، 1997.
ـ . سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات . بيروت: دار الكتاب العربي، 1997.
ـ . الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية . بيروت: دار الكتاب العربي، 2004.
ـ . مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة . أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2003.
ـ . المستشرقون الألمان: النشوء والتأثير والمصائر . بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007.
ـ . مفاهيم الجماعات في الإسلام: [دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي] . بيروت: دار المنتخب العربي، 1993.
ـ . مقالة في الاصلاح السياسي العربي. بيروت: دار النهار للنشر، 2004.
ـ وأحمد برقاوي. المسألة الثقافية في العالم العربي الإسلامي . دمشق: دار الفكر المعاصر، 1998. (حوارات لقرن جديد)
ـ وعبد الإله بلقزيز. أزمة الفكر السياسي العربي . دمشق: دار الفكر المعاصر، 2000. (حوارات لقرن جديد)
شمس الدين، محمد مهدي. في الاجتماع السياسي الإسلامي . قم، إيران: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1994.
ـ . نظام الحكم والادارة في الإسلام . ط 2. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1991.
عبد الرازق، علي. الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام . نقد وتعليق ممدوح حقي. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1978.
عبده. محمد. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [1972] ـ 1974. 6 ج.
العروي، عبد الله. مفهوم الحرية . الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981.
ـ . مفهوم الدولة . الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981.

العلام، عز الدين. الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي . الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006. (عالم المعرفة؛ 324)

العلوي، سعيد بنسعيد والسيد ولد أباه. عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي. دمشق: دار الفكر المعاصر، 2006. (حوارات لقرن جديد)

غليون، برهان. اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية . بيروت: دار التنوير، 1985.

ـ . نقد السياسة: الدولة والدين . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991.

القرضاوي، يوسف. الحل الإسلامي فريضة وضرورة . بيروت: مؤسسة الرسالة، 1971. (حتمية الحل الإسلامي؛ 2)

قطب، سيد. الإسلام ومشكلات الحضارة . القاهرة: دار الشروق، 1992

ـ . معالم في الطريق . ط 10. القاهرة: دار الشروق، 1993.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك . تحقيق ودراسة رضوان السيد. بيروت: المركز الإسلامي للبحوث، 1987. (سلسلة نصوص الفكر السياسي العربي الإسلامي؛ 1)

ـ . قوانين الوزارة وسياسة الملك . تحقيق ودراسة رضوان السيد. بيروت: دار الطليعة، 1979.

ـ . نصيحة الملوك . تحقيق ودراسة رضوان السيد. [د. م.: د. ن.]، 1997.

المودودي، أبو الأعلى. المصطلحات الأربعة في القرآن: الإله ـ الرب ـ العبادة ـ الدين: (معرب عن الأردية). ترجمه محمد كاظم سابق. الكويت: الدار الكويتية، 1969.

ـ . نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور . نقله إلى العربية جليل حسن الإصلاحي؛ راجع الترجمة وصححها مسعود الندوي ومحمد عاصم الحداد. القاهرة: دار الفكر، [196؟].

الموصللي، أحمد. الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب (بحث مقارن لمبادىء الأصوليين والإصلاحيين) . بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان، 1993.

ميتشل، ريتشارد ب. (معد). الأخوان المسلمون . ترجمه عبد السلام رضوان؛ مراجعه فاروق عفيفى؛ تقديم صلاح عيسى. القاهرة: مكتبه مدبولي، 1977. (دفاتر التاريخ العربي؛ 1)

الندوي، أبو الحسن علي. ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين . ط 7. بيروت: دار الكتاب العربي، 1965.

الهضيبي، حسن إسماعيل. دعاة.. لا قضاة . ط 2. بيروت: دار السلام، [د. ت.].

ـ . دعاة.. لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله . القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، [1977].

وات، وليم مونتغمري. الفكر السياسي الإسلامي «المفاهيم الأساسية» . ترجمة صبحي حديدي. بيروت: دار الحداثة، 1981.

دوريات

(حلقة نقاشية: مناقشة كتاب رضوان السيد «الصراع على الإسلام».) شارك في الحلقة رضوان السيد (وآخرون)؛ أدار الحوار صباح ياسين. المستقبل العربي : السنة 28، العدد 320، تشرين الأول/أكتوبر 2005.

السيد، رضوان. «الاجتهاد والتجديد الديني.» الحياة (لندن): 2004/7/17.

ـ . «الإحيائية الإسلامية ومسألة العنف.» الحياة : 2004/5/8.

ـ . ««الإخوان» المصريون: بين الحريات وهواجس الهوية.» الاتحاد : 2005/4/3.

ـ . «الإصلاح والمصالحة: سؤال النهوض وسؤال الأولويات.» التسامح (عمان): السنة 3، العدد 10، ربيع 2005.

ـ . «التجديد الفقهي والديني.» الاجتهاد : السنة 15، العددان 57 ـ 58، شتاء ـ ربيع 2003.

ـ . «التحول الفقهي والتحول الثقافي (1): نظريات في اتجاهات التغيير.» السفير : 2000/2/24.

ـ . «التحول الفقهي والتحول الثقافي (3).» السفير : 2000/3/24.

ـ . «التعدد والتسارع والاعتراف: نظرة في الثوابت والفهم والتجربة التاريخية.» التسامح : السنة 3، العدد 12، 2005.

ـ . «الثقافة والدين في الزمن العربي الراهن.» الاتحاد العربي : 2007/3/4.

ـ . «الدين والسياسة في التجربة التاريخية الإسلامية.» الحياة : 2004/8/28.

ـ . «سيد قطب بعد أربعين عاماً.. أسئلة لا تبيد!.» الشرق الأوسط : 2006/10/10.

ـ . «الشريعة والفقه وسياسات التغيير.» السفير : 1998/12/17.

ـ . «صراع الأصوليات ومصائب المسلمين.» الاتحاد (الإمارات): 2003/9/21.

ـ . «العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر (ملف): المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر.» المستقبل العربي : السنة 28، العدد 315، أيار/مايو 2005.

ـ . «الفتنة والبغاة والمعارضة السياسية.» الحياة : 2007/3/17.

ـ . «فرصة وخيار وحياة.» الحياة : 2004/4/17.

ـ . «الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر: مساراته وتطوراته.» المستقبل : 2005/4/30.

ـ . «قضايا الأصولية والإصلاح.» الحياة : 2005/6/11.

ـ . «لاهوت الأديان والتسامح.» الاتحاد : 2007/4/8.

ـ . «مآزق الفكر الإسلامي المعاصر والإصلاح والمسؤولية الجماعية.» التسامح : السنة 3، العدد 9، 2005.

ـ . «المسألة الحضارية وبدائل التاريخ والحاضر.» المستقبل : 2004/7/16.

ـ . «مستقبل الإسلام السياسي ومتغيرات السياسة الأميركية.» الحياة : 2007/3/20.

ـ . «معنى النكبة مجدداً.» الاتحاد : 2006/4/31.

ـ . «الهوية الثقافية بين الثوابت والمتغيرات.» التسامح : السنة 4، العدد 13، شتاء 2006.

ـ . «الهوية الثقافية بين الخصوصية والتبعية.» المستقبل : 2006/3/11.

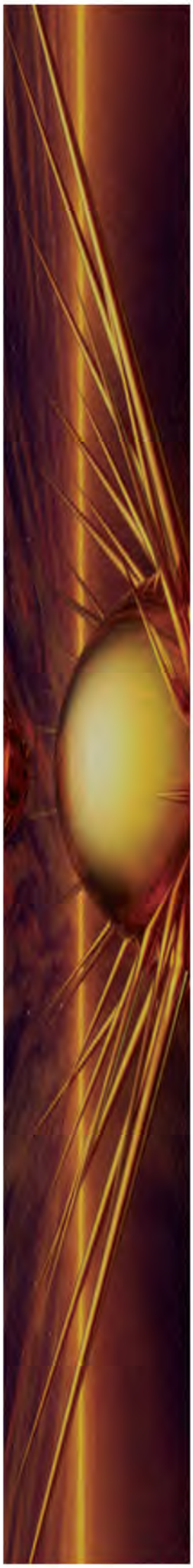
مؤتمـر

الإسلام والفكر السياسي: الديمقراطية، الغرب، إيران . تحرير وتقديم رضوان زيادة. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.

دراسة على الانترنت

السيد، رضوان. «الإسلام المعاصر: تياراته الفكرية والسياسية والتحولات الثقافية في العالم.» (الملتقى الفكري للإبداع، 21 تشرين الأول/أكتوبر 2005)، <http:// www.almultaka.net> .

Black plate (1,1)



هذا الكتاب

غلب على دراسات رضوان السيد واهتماماته الانشغال بموضوع «السياسة» في المجال الإسلامي. وكان قد أعد نفسه بحثياً ومنهجياً لهذه المهمة الصعبة، من خلال اطلاعه بصورة مبكرة على موضوعات التراث والتاريخ الحدثي والثقافي والسياسي العربي الإسلامي، ومن خلال امتلاك الأدوات المعرفية اللازمة التي أهّلته لمتابعة الدراسات عن الإسلام مستخدماً المنهجيات الحديثة في مجال التاريخ الثقافي، أو في مجالات اجتماعيات المعرفة التي كانت المدخل الرئيس لأبحاثه في ميدان الإسلام. فضلاً عن ذلك، فقد عمل على تفحص المواقف المتضاربة من الإسلام من قبل العديد من الاتجاهات والقوى التي تنافست على تفسيره وامتلاكه.

من هنا توزعت اهتماماته حول ثلاثة محاور أساسية، موضوعها الرئيس «سياسات الإسلام»، حيث انصرف في المحور **الأول** إلى تفحص التجربة السياسية الإسلامية في العصر الوسيط. وانصرف في المحور **الثاني** إلى تحليل ونقد تجربة الإسلام المعاصر في وجهيها الحركي والنظري. أما المحور **الثالث** يتعلق بتصوراته عن المستقبل الممكن والمستحيل الذي ينوس بين التصالح مع العالم والتاريخ، أو التخاصم مع الذات والعالم.

فالإسلام والسياسات الإسلامية، هي المواضيع المحورية لأبحاث السيد برمتها، ويحاول هذا الكتاب تتبع أفكاره من خلالها.

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٤٠٠١ ٢٠٣٧ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

ISBN 978-9953-533-13-1
9 789953 533131